PHILOSOPHIE

Nicht für den Austausch

Vom Problem des religiösen Erlebnisses

Eine psychologische Studie

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Breslau

vorgelegt von

Alfons Hammer
aus Danzig

Würzburg
C. J. Becker Universitäts-Druckerei
1939

Gedruckt mit Genehmigung der Hohen Philosophischen Fakultät
der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau.

D 2

Examen rigorosum: 18. Januar 1939

Referent: **Prof. Dr. Petzelt**

Korreferent: **Prof. Dr. Lersch**

Diese Arbeit erscheint unter dem gleichen Titel in der Sammlung
„Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion"
Heft 51 im Verlag der C. J. Becker Universitäts-Druckerei Würzburg.

Vorwort.

Die folgenden Blätter bedeuten für den Verfasser den äußeren Abschluß seiner theologischen, philosophischen und psychologischen Studien und sind der Ausdruck seines Ringens um letzte religiöse Probleme. Unbefriedigt von einer mehr oder weniger historischen oder historisierenden Betrachtungsweise philosophischer und psychologischer Fragen gelangte er zu der Erkenntnis, die Thomas von Aquin in die Worte kleidet: „Das Studium der Philosophie hat nicht den Zweck, zu wissen, was andere gedacht haben, sondern zu erkennen, wie die Wahrheit der Dinge sich verhält." (De coelo et mundo, lect. 22.)

Deshalb war der Verfasser glücklich, in Herrn Prof. Dr. Alfred Petzelt (Breslau) einen Lehrer gefunden zu haben, dem die Probleme selbst und ihre Lösung höchstes Gebot sind. Diesem seinem hochverehrten Lehrer verdankt der Autor nicht nur die systematischen philosophischen und psychologischen Grundlagen und die unermüdliche, liebevolle Förderung vorliegender Untersuchung, sondern darüber hinaus verständnisvollen Rat in persönlichen Entscheidungen.

Herrn Prof. D. Dr. Georg Wunderle dankt der Verfasser für die Durcharbeitung und für die Aufnahme seiner Studie in diese Sammlung.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Seite

Kapitel I.

Prinzipienfragen zur psychologischen Literatur über das religiöse Erlebnis 1
1. Psychologie und das „Empirische" 1
2. Methodologische Wandlungen in der Theorie religiöser Erlebnisse 8
a) Allgemeine Untersuchungen des religiösen Erlebnisses . 8
b) Das religiöse Erlebnis bei Heiligen 33
c) Das religiöse Erlebnis der frühen Kindheit . . . 45

Kapitel II.

Die neue Fragestellung und ihre Reichweite 51
1. Die Darlegung der neuen Fragestellung 51
2. Die Reichweite der neuen Fragestellung 56
a) Religiöses Erlebnis und Gnade 56
b) Kausalität und Akt 59
c) Religiöses Erlebnis und religiöser Akt 63

Kapitel III.

Die Psyche und ihr Akt 69
1. Das Ich und seine Erlebnisse 69
2. Der Akt 71
3. Die Aufgabenhaftigkeit des Psychischen 72
4. Die Wahrnehmung 74

Kapitel IV.

Das Erlebnis im religiösen Akt 78
1. Das Motiv der Abhängigkeit im religiösen Akt . . . 78
2. Der religiöse Akt als Setzung 83
3. Das Prinzip der „Verständigung" zwischen dem schlechthin abhängigen Ich und der geforderten Unabhängigkeit Gottes . 96

Ergebnisse 101

Literaturverzeichnis.

Back Andreas: Das mystische Erlebnis der Gottesnähe bei der heiligen Theresia von Jesus. In: Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion. Heft 24, Würzburg 1930.

Bolley Alphons: Gebetsstimmung und Gebet. Düsseldorf 1930.

Cusanus: Idiota de Mente, ed. Ludwig Baur, Leipzig 1937.

Cusa Nic. de: Idiota de Sapientia, Baseler Ausgabe 1565.

Girgensohn Karl: Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Theologie, 2. Aufl., Leipzig 1925.

— Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Zweite erw. Aufl. hrsg. von Werner Gruehn. Gütersloh 1930.

Gruehn Werner: Das Werterlebnis. Eine religionspsychologische Studie auf experimenteller Grundlage. Leipzig 1924.

Heiler Friedrich: Das Gebet. München 1918.

Hermann Rudolf: Zur Frage des religionspsychologischen Experiments. In: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 26. Bd. Heft 5, Gütersloh 1922.

— Prolegomena zum Begriff der Offenbarung. In: Ztschr. f. syst. Theol. Jg. II, 1925.

— Zum Problem Gewissheit und Wissen in der Religion. In: Ztschr. f. syst. Theol. Jg. III, 1926.

Hirsch Moritz: Die seelische Struktur des religiösen Erlebnisses. Philos. Diss. Gießen 1922.

Hofmann Paul: Das religiöse Erlebnis. Seine Struktur, seine Typen und sein Wahrheitsanspruch. Charlottenburg 1925.

James William: The varieties of religions experience. In das Deutsche übers. von Wobbermin: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Leipzig 1907.

Kant Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, hrsg. von Theodor Valentiner. Leipzig 1922.

Lohmeyer Ernst: Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft. In: Wissenschaftliche Grundfragen, III. Leipzig und Berlin 1925.

Mundle Wilhelm: Das religiöse Leben des Apostels Paulus. Leipzig 1923.

— Die religiösen Erlebnisse. Ihr Sinn und ihre Eigenart. 2. Aufl. Leipzig 1927.

Newman Karl John Henry: Philosophie des Glaubens (Grammar of Assent). Deutsch von Theodor Haecker. München 1921.

Otto Rudolf: Das Heilige. 8. Aufl. Breslau 1922.

Popper Max: Die Grundlagen des religiösen Gefühls. Leipzig und Wien 1927.

Schneider Carl: Studien zur Mannigfaltigkeit des religiösen Erlebens. In: Archiv für Religionspsychologie III, Leipzig 1929.

Schuck Johannes: Das religiöse Erlebnis beim heiligen Bernhard von Clairveaux. Würzburg 1922.

Siegmund Georg: Psychologie des Gottesglaubens. Auf Grund literarischer Selbstzeugnisse. Münster 1937.

Spranger Eduard: Lebensformen. 7. Aufl. Halle 1930.

Winkler Robert: Phänomenologie und Religion. Tübingen 1921.

Wunderle Georg: Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie. Eichstätt 1915.

— Das religiöse Erleben. Eine bedeutungsgeschichtliche und psychologische Studie. Paderborn 1922.

— Das Irrationale im religiösen Erleben. Paderborn 1930.

— Frühkindliche religiöse Erlebnisse im Lichte späterer Erinnerung. In: Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion. Heft IV, Würzburg 1923.

— Glaube und Glaubenszweifel moderner Jugend. Düsseldorf 1932.

Kapitel I.

Prinzipienfragen zur psychologischen Literatur über das religiöse Erlebnis.

1. Psychologie und das Empirische.

Die religionspsychologische Literatur der letzten Jahrzehnte in Deutschland weist eine Reihe von Arbeiten auf, die das „religiöse Erlebnis" zum Gegenstand ihrer Untersuchungen gemacht haben. Wenn wir nun für das Erste ein gemeinsames Merkmal dieser Unternehmungen hervorheben wollen, dann können wir sagen: Die vorliegenden psychologischen Arbeiten über das „religiöse Erlebnis" sind vorwiegend „empirischer" Natur. Dieser „empirische" Charakter wird aber für die besondere religionspsychologische Frage nach dem religiösen Erlebnis verständlich, wenn man bedenkt, daß die moderne Religionspsychologie im allgemeinen als eine „empirische" Wissenschaft, als eine „Erfahrungswissenschaft" aufgefaßt wird.

So bestimmt der Würzburger Religionspsychologe Georg Wunderle die Aufgabe der Religionspsychologie als einer Erfahrungswissenschaft in folgender Weise[1]): „Religionspsychologie ist eine empirische Wissenschaft; ... ihr obliegt ausschließlich die Untersuchung der Religion als seelischer Wirklichkeit.

[1]) Georg Wunderle: Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie. Eichstätt 1915, S. 98.

Die religiöse Erfahrung als Summe eigenartiger Bewußtseinstatsachen ist ihr formaler Gegenstand. Über diesen Bereich hinaus steht ihr keinerlei Befugnis zu. Demnach hat sie zunächst die religiösen und die mit den religiösen konkret verbundenen sittlichen Erlebnisse des individuellen Bewußtseins mit möglichster Klarheit nach ihrer psychischen Erscheinungsweise (oder nach ihrer Phänomenologie) festzustellen und zu beschreiben, nach ihrem gegenseitigen Zusammenhang zu ordnen, nach der Regelmäßigkeit ihrer Entstehung und ihres Verlaufes zu prüfen und zu erklären. Sie muß ferner den Einfluß des religiösen Lebens, d. h. des religiösen Denkens, Fühlens, Wollens, Handelns, auf die körperliche und seelische Gesamthaltung des Menschen untersuchen, und zwar nach einer doppelten Beziehung hin, insofern außerordentliche Erlebnisse in die Art der ganzen Persönlichkeit eingreifen und sie umwandeln, und insofern das alltägliche religiöse Leben mit seinen stets wiederkehrenden Funktionen der gesamten Persönlichkeit ein besonderes Gepräge aufdrückt."

Nach Wunderle ist Gegenstand einer empirischen Religionspsychologie die religiöse „Erfahrung" als Summe eigenartiger Bewußtseinstatsachen. Die religiösen Erlebnisse wären danach festzustellen, zu beschreiben und zu ordnen. Der „empirische" Religionspsychologe hätte dann weiter nach ihrer Entstehung, ihrem Verlauf und nach dem Einfluß, den außerordentliche religiöse Erlebnisse und das religiöse Alltagsleben auf die Gesamthaltung des Menschen ausüben, zu fragen. Wenn nun, wie Wunderle meint, der Religionspsychologie über die „Summe eigenartiger Bewußtseinstatsachen" hinaus keine Befugnis zugestanden wird, so bleibt die besondere Eigenart der religiösen Bewußtseinstatsachen, der religiösen Erlebnisse in ihren Beziehungen zu anderen Erlebnisarten, etwa den Erlebnissen des Wahrnehmens, des Anschauens usw. unerörtert. Die Erlebnisse aber müssen in ihrer Eigenart als notwendig aufeinander bezogen erkannt werden, wenn man eines von ihnen — etwa das religiöse Erlebnis — herausheben will. Unsere Erlebnisse sind, wenn wir denkend erkennen, wollend handeln, wenn wir Erkenntnisse aufeinander beziehen und vereinigen, notwendig gerichtet auf einen vom Erlebenden unabhängigen Bestand, um dessen Ordnung sich der Erlebende zu bemühen hat. Infolgedessen dürfen die Erlebnisse nicht nur summiert werden. Folgerichtig könnte sich nämlich aus einer solchen „Summierung" der Bewußtseinstatsachen eine gegenstandslose Psychologie ergeben.

Wunderle will, wie wir oben sahen, die religiösen Erlebnisse „empirisch" bewältigen. Und doch muß er selbst in einer späteren Schrift[2]) zugeben, daß „die Erfassung und Deutung des religiösen Erlebens ... nie völlig exakt ausgeführt werden kann. Die Religionspsychologie wird hierin der Naturwissenschaft stets nachstehen müssen. Ihre „Empirie" erreicht, wie schon Aristoteles bezüglich der Ethik gesagt hat, keine Akribeia, also keine naturwissenschaftliche oder gar mathematische Exaktheit, sondern nur die Feststellung typischer Wahrscheinlichkeit und Regelmäßigkeit. Nicht Gesetze im strengen Sinne werden auf religionspsychologischem Gebiete ermittelt, sondern typische Verhaltungsweisen. ... Tieferblickende moderne Forscher sind damit auch zufrieden, weil sie nicht bloß die besonderen Schwierigkeiten der religionspsychologischen Empirie erfahren haben, sondern auch die Eigenartigkeit des religiösen Lebens verstehen."

Hieraus wird ersichtlich, daß man die Religionspsychologie nicht so ohne Weiteres „empirisch" nennen darf. Beobachtungen nach solchen Verfahren führen leicht zu Typen und rubrizierten Arten des Erlebens. Man hält das Psychische für „empirisch", also man betrachtet es in derselben Art wie man den Naturgegenstand betrachtet, der uns „erscheint" oder der uns „gegeben" ist. Sucht man aber die Gesetzlichkeit des Psychischen zu erforschen, so reichen als „empirisch" bezeichnete Methoden deswegen nicht aus, weil das Psychische als Träger von Erfahrung das „Empirische" überhaupt erst möglich macht. „Empirie" ist kein Prinzip der Einteilung von Wissenschaften, sondern bezeichnet ein Verhältnis des Ich zu gewissen Wissenschaften.

Folglich entgleitet die Theorie des Ich einer solchen Rubrizierung nach „empirisch" und „nicht-empirisch". Man muß also fragen, welcher Unterschied in der Gesetzmäßigkeit der Natur gegenüber der Gesetzmäßigkeit der Psyche gesucht werden muß, wenn das Ich den Begriff des Psychischen definiert. Denn wenn einerseits die Natur gesetzmäßig zu fassen ist, so darf andererseits auch die Psyche ihre eigene, den psychischen Tatsachen und damit den religiösen Erlebnissen gerecht werdende Gesetzlichkeit beanspruchen. Darum muß man fragen dürfen, welcher Unterschied zwischen der Naturgesetzlichkeit und der psychischen Gesetzlichkeit besteht.

Der Terminus „empirisch" ist also, so können wir nach diesen ersten Überlegungen sagen, für das Psychische offenbar irre-

[2]) Das religiöse Erleben. Eine bedeutungsgeschichtliche und psychologische Studie. Paderborn 1922, S. 12/13.

führend und gefährlich. Eine Charakterisierung von Psychischem als „empirisch“ hat bedeutende Folgerungen: Wird nämlich die Psychologie selber „empirisch“, so hat diese Kennzeichnung den Sinn, daß die Psychologie anderen Wissenschaften, etwa der Naturwissenschaft, der Physik, der Chemie koordiniert wird.

Dagegen erheben sich nun entscheidende Bedenken: Wenn man das Psychische nur „empirisch“ fassen will, so muß man darauf verzichten, das Verhältnis des Psychischen zu anderen Wissenschaften zu betrachten. Die Kennzeichnung „empirisch“ verdeckt die Relation von Psychischem zu anderen Gegenstandsgebieten. Das Verhältnis des Psychischen zu anderen Wissenschaften wird nivelliert. Denn eine durch den Terminus „empirisch“ zum Ausdruck kommende Gleichsetzung des Psychischen mit anderen Wissenschaftsgebieten würde die das Psychische auszeichnende Erkenntnisgerichtetheit aufheben. Um aber dem eigentümlichen Charakter des Psychischen gerecht zu werden, muß man das Verhältnis des Psychischen zu anderen Wissenschaften als Problem betrachten, sofern man überhaupt von Erkenntnisakten sprechen will.

Die Psyche, also das Ich mit seinem Denken, hat nicht nur ein Verhältnis zur Natur, mithin zu „Empirischem“, sondern sie ist notwendige Voraussetzung, damit überhaupt von „Empirischem“ gerechtfertigt gesprochen werden kann. Infolgedessen kann die Psychologie überhaupt nicht mehr mit dem Kennzeichen des „Empirischen“ gefaßt werden. Der Theoretiker der Psyche betrachtet, wenn er Psychisches bestimmen will, ein Ich, welches sein Verhältnis zu einer mannigfaltigen Gegenständlichkeit in eigenen Akten gestaltet. Derjenige Theoretiker aber, der Psychisches nur als „empirisch“ fassen möchte, nimmt dem Ich die Würde seiner Subjektivität und macht es zum Objekt. Das Ich wird unter solchen Gesichtspunkten gesehen Gegenstand unter Gegenständen, es erscheint in einer Reihe mit Naturobjekten.

Die Betrachtungsweise, die Psychisches rein „empirisch“ fassen möchte, übersieht einfach den Unterschied zwischen der Beziehung, die der Physiker oder Biologe zu dem Atom oder zu der Zelle haben muß, und jener Beziehung, die der Theoretiker dem Ich gegenüber besitzt, welches er qua Psyche untersuchen will. Die Relation des Physikers, Biologen, Chemikers, Zoologen ihren Forschungsgegenständen gegenüber ist von wesentlich anderer Natur als jene Relation, die der Theoretiker der Psyche dem erlebenden Ich gegenüber einzunehmen hat. Erstere Re-

lation ist durch den Naturgegenstand bestimmt, letztere dagegen durch das erlebende Ich selbst, welches nicht nur Naturgegenstand ist, sondern mehr als dieser sein muß, weil es sich selbst im Wissen Naturgegenständen gegenüberstellen kann.

Die Relation des Psychologen zum erlebenden Ich muß von der des Naturforschers zum Naturgegenstand unterschieden werden, weil sie als eine Du-Beziehung charakterisiert wird, also zwischen Ichen statt hat, von denen jedem ein ausgezeichnetes Verhältnis zum Naturgegenstand zukommt. Wegen dieser Du-Beziehung kann das Psychische nicht so ohne Weiteres als auch „empirisch" angesehen werden.

Was heißt nun unter solchen Umständen „empirisch"? Wenn Wunderle die religiöse Erfahrung als den Gegenstand der Religionspsychologie, die eine „empirische" Wissenschaft sein will, bezeichnet, so bleibt hierbei festzustellen, daß sein Forschungsgebiet eine Theorie aus Erfahrung darstellt, von der eine Theorie der Erfahrung zu trennen ist. Anders gewendet: Eine Wissenschaft, die Erfahrungstatsachen — hier bei der Religionspsychologie also die religiösen Erfahrungstatsachen oder die religiösen Erlebnisse — feststellt, beschreibt, ordnet usw., muß notwendig den Begriff der Erfahrung — in unserem Falle den Begriff der religiösen Erfahrung oder den Begriff des religiösen Erlebnisses — voraussetzen.

Eine Theorie aus Erfahrung muß einer Theorie der Erfahrung ihren eigenen Forschungsbereich einräumen, „denn", so sagt Kant[3]), „wo sollte selbst Erfahrung ihre Gewißheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch, mithin zufällig wären; daher man diese schwerlich für erste Grundsätze gelten lassen kann".

Man muß also streng eine Analyse aus Erfahrung von einer solchen der Erfahrung unterscheiden. Diese Unterscheidung bedeutet aber keineswegs Beziehungslosigkeit der genannten Probleme, sondern im Gegenteil: das eine führt zum anderen, so daß das Verhältnis beider Bereiche als neue Frage auftreten muß. Dieser Umstand ist um so bedeutungsvoller, weil er die Frage nach der Natur des Psychischen in sich begreift. Denn es handelt sich hier einerseits um den Begriff der Erfahrung und andererseits um den Prozeß des Erfahrens, also um Akte des Ich und zugleich um die Frage, wie diese Akte

---

[3]) Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Hrsg. von Theodor Valentiner, Leipzig 1922, S. 50.

einem Prinzip entsprechen müssen, denn „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“ [4]).

Wunderle urteilt „aus“ Erfahrung, obwohl bei ihm ein Wandel des Problems deutlich sichtbar wird. Wir erkennen, wie gerade dieser bedeutende Religionspsychologe sich um die Eindeutigkeit, d. h. um strenge wissenschaftliche Abgrenzung der Religionspsychologie bemüht. Er findet für seine Probleme eine Psychologie vor, die naturwissenschaftlich gefärbt ist. Folglich entstehen für die Bewältigung seiner psychologischen Untersuchungen eben gerade wegen dieser naturwissenschaftlichen Färbung Schwierigkeiten.

Erfahrung ist doch das Verhältnis zwischen dem Ich und dem Naturgegenstand. Die Bewältigung dieses Verhältnisses fordert der Begriff der Wahrnehmung. Erlebnismäßige, psychische „Erfahrung“ meint aber etwas anderes, meint eine im psychischen Prozeß selbst hergestellte Ordnung der Akte im Hinblick auf Gegenstände verschiedener Art. Mit anderen Worten: Eine Mannigfaltigkeit von Erlebnissen kann mit Rücksicht auf die Besonderung, die der Naturgegenstand vom Erlebnis verlangt, nicht noch eimal „Erfahrung“ genannt werden, wenn das andersartige Verhältnis des Ich zum Naturgegenstand schon Erfahrung heißt. Mit der andersartigen Relation verbietet sich also auch die Äquivokation.

„Empirisch“ als Kennzeichen einer Untersuchung kann stets nur eine Theorie aus Erfahrung bedeuten. Diese muß aber die Frage nach dem Begriff der Erfahrung grundsätzlich offen lassen. So wird das Problem der sog. religiösen Erfahrung mit „empirischen“ Material allein nicht bewältigt. Denn auch die religiöse Erfahrung oder das einzelne religiöse Erlebnis ist nicht eine Tatsache des Erfahrens, sondern bedeutet ein Problem, welches den Unterschied des religiösen Erlebnisses zu Akten des Erfahrens aufweisen will. Das religiöse Erlebnis ist darum kein Sonderfall der Erfahrung.

„Empirie“ als eine Theorie aus Erfahrung muß also, weil es aus der Sache folgt, eine Theorie der Erfahrung neben sich als besondere Aufgabe bestehen lassen. Infolgedessen ergeben sich hieraus zwei verschiedene Betrachtungsweisen, die beide ihre Berechtigung haben. Stellt nämlich der Begriff des religiösen Erlebnisses in seiner spezifischen Natur eine Voraussetzung dar, so bedeutet das einzelne religiöse Erlebnis eine Setzung, also

---

[4]) Kant, a. a. O. S. 197/98.

einen Fall. Beide stehen aber in einer unaufhebbaren Relation, d. h. sie sind voneinander unterschieden und müssen darum auch vom Theoretiker in ihrem Unterschiedensein betrachtet werden. So ergeben sich also zwei Betrachtungsweisen: Die eine ist eine „empirische" Aufgabe, geht also auf Fälle von religiösen Erlebnissen in ihrer Mannigfaltigkeit, die andere dagegen ist eine Prinzipienfrage, erörtert also die Invarianten angesichts der Fälle, mithin das Verhältnis zu Tatsachen, d. h. hier zu religiösen Erlebnisfällen. Geht die „empirische" Betrachtungsweise auf die Wertung vorliegender Erlebnisse, so erstreckt sich die andere Fragestellung auf die Bedingungen für mögliche religiöse Erlebnisse aus Anlaß bestehender Erlebnisse. Besteht die Aufgabe der „empirischen" Religionspsychologie in der Feststellung, Beschreibung, Ordnung usw. von religiösen Erfahrungstatsachen oder religiösen Erlebnissen, wie Wunderle die Aufgabe der „empirischen" Religionspsychologie im Einzelnen richtig bestimmt, so liegt die Aufgabe der Prinzipienuntersuchung in der Erörterung des von jener vorausgesetzten Begriffes des religiösen Erlebnisses. Die Psychologie fordert immer beide Betrachtungsweisen zugleich, weil sie eine Theorie aus Erfahrung und eine Theorie der Erfahrung zugleich umfaßt.

Wir erkennen immer deutlicher, wie sich das „Empirische" vom Begriff des Psychischen abhebt und vom Theoretiker vor allem als für die Psychologie gefährlich erkannt werden muß. Wir wollen nun den Begriff des „Empirischen" positiv zu fassen suchen.

Wenn Kant definiert[5]): „Erfahrung ist ein Erkenntnis der Objekte durch Wahrnehmungen" und diese Art der Erkenntnis als ein „empirisches Erkenntnis" bezeichnet, so folgt daraus, daß der Terminus „empirisch" eine definitorische Beziehung zur „Wahrnehmung" besitzt. Wenn aber die Wahrnehmung, in ihrem gegenständlichen Bezug charakterisiert, geradezu als das Denken, Erkennen, Bestimmen usw. von Naturgegenständen bezeichnet werden kann, so ist das „Empirische" nicht auf mögliche Gegenstände bezogen, sondern bleibt in seiner Eigenart auf Naturgegenstände beschränkt.

Problem der Psychologie ist das erlebende Ich, insofern es mannigfaltige Erlebnisse in seinen Akten gestaltet. Nun ist aber dieses erlebende Ich nicht nur Naturgegenstand, sondern es muß vielmehr als psycho-physische Einheit angesehen werden. Allein als „empirisch" kann infolgedessen das Ich nicht gefaßt

[5]) Kant, a. a. O. S. 215.

werden. Insofern der Mensch in die Naturgegenständlichkeit als ein ausgezeichneter Naturgegenstand einbezogen ist, kann er wohl „empirisch" betrachtet werden, nur genügt „Empirie" nicht, um ihn qua Psyche zu definieren. Wir stellen noch einmal fest, daß „Empirie" allein nicht zur Bewältigung psychologischer Probleme ausreicht. Dann reicht sie also auch nicht aus zur Bewältigung des religiösen Erlebnisproblemes.

Wir wollen nun daran gehen, die vorliegende Literatur über das religiöse Erlebnis im Hinblick auf ihre methodologische Eigenart eingehender zu betrachten. Mit dieser literarischen Übersicht wollen wir zugleich aufzeigen, in welcher Hinsicht und inwieweit die vorhandenen Untersuchungen „empirisch" sind. Hierdurch hoffen wir, die Grenzen jener Untersuchungen herauszuarbeiten, um dann neue Fragen daran anzuschließen. Wir werden also eine kurze Inhaltsübersicht über die einzelnen Schriften geben, dann ihre Resultate herausstellen und schließlich nach der Art ihrer Fragestellung fragen. Bei einer solchen Aufgabe wird sich eine gewisse Gruppierung der Literatur aus dem Verhältnis dieser vorgefundenen Fragestellungen zu den Grundfragen des Psychischen von selbst ergeben.

2. Methodologische Wandlungen in der Theorie religiöser Erlebnisse.

a) Allgemeine Untersuchungen des religiösen Erlebnisses.

Um die „Mannigfaltigkeit des religiösen Erlebens" bemüht sich Schneider in einer Abhandlung[6]). Seine Arbeit will zugleich einen „Beitrag zur Psychologie der individuellen Differenzen auf experimenteller Grundlage" liefern. Der Verfasser hat mit 20 Versuchspersonen Hunderte von Versuchen durchgeführt, von denen allerdings die vorliegende Abhandlung nur 3 ausgewählte Versuche und die Protokolle von 6 Versuchspersonen im Alter von 21 bis 25 Jahren bringt. Den ersten Versuch entnimmt Schneider einer Sphäre, „die nicht unbedingt eine religiöse Stellungnahme erfordert", den zweiten einem rein religiösen Gebiet und den dritten dem Grenzgebiet von Religion und Erotik.

Einleitend weist Schneider auf eine doppelte Tendenz in der modernen Psychologie hin: das Erkennen der „Einheitlichkeit

[6]) Carl Schneider: Studien zur Mannigfaltigkeit des religiösen Erlebens. In: Archiv für Religionspsychologie, IV, Leipzig 1929.

und Ganzheitlichkeit" des Seelenlebens und zugleich das Erkennen seiner „Durchgliederung, Schichtung, Lagerung, Strukturierung". Die alte „Vermögen"-Psychologie faßte die Seele als Summe von seelischen Vermögen auf, so daß der religiöse Mensch neben anderen seelischen Vermögen noch ein besonderes religiöses besitzen müßte. Im Gegensatz hierzu, so meint der Verfasser, habe die neue Psychologie gezeigt, daß zwei Menschen sich nicht durch ein Mehr oder Weniger unterscheiden, sondern durch eine völlig andere „Struktur". Wenn hier das Problem der religiösen Individualität zur Debatte stehe, so dürfe man nicht nach einer „religiösen Urkraft" suchen, sondern man müsse das religiöse Verhalten der Versuchspersonen immer auf dem Hintergrund ihres gesamten seelischen Verhaltens und nur mit diesem zusammen sehen. Dabei dürfe man aber nicht die „Mannigfaltigkeit individueller Unterschiede" übersehen. Diese will der Verfasser durch Experimente [7]) herausarbeiten. „Hier soll nun versucht werden, auf einem bisher noch nicht begangenen Wege Einblicke in die Verschiedenheiten der seelischen Strukturen zu gewinnen: mit Hilfe der ... Methode rückschauender Selbstbeobachtung höherer psychischer Leistungen" [8]). Die Schwierigkeit liege nun bei der Untersuchung darin, daß die eigentliche individuelle Struktur mit einer dichten „Panzerdecke von Angelerntem, Überliefertem, selbst ‚Artfremdem' umhüllt" sei. Diese „Panzerdecke" zu durchstoßen, sei nun die Aufgabe einer sorgfältigen psychologischen Analyse der Protokolle, d. h. „man muß möglichst viele Protokolle von einer Versuchsperson in den verschiedensten Seelenlagen immer und immer wieder einfühlend vergleichen" [9]).

Die gleiche Auffassung von einer „Panzerschicht" findet sich auch bei Siegmund in dessen „Psychologie des Gottesglaubens" [10]). Eine von Bolley [11]) angeführte Versuchsperson gibt unmittelbar hintereinander zwei kontradiktorisch sich einander widersprechende Urteile über Gott ab. Siegmund sieht nun die Erklärung hierfür in der Tatsache, „daß beide Urteile aus verschiedenen seelischen Bereichen, aus verschiedenen ‚Schichten' stammen" und führt dann,

---

[7]) Vgl. dazu: Rudolf Hermann: Zur Frage des religionspsychologischen Experiments. In: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 26. Bd., Heft 5, Gütersloh 1922.

[8]) Schneider, a. a. O. S. 23.

[9]) Schneider, a. a. O. S. 24.

[10]) Georg Siegmund: Psychologie des Gottesglaubens. Auf Grund literarischer Selbstzeugnisse. Münster 1937. S. 61.

[11]) Alphons Bolley: Gebetsstimmung und Gebet. Düsseldorf 1930, S. 67 f.

„um die ‚Schichtung' seelischen Lebens zu verstehen", folgendes aus [12]): „Bei der Beschreibung von seelischen Tatsachen bedienen wir uns häufig der Körperwelt entlehnter bildlicher Ausdrücke. Auch die wissenschaftliche Psychologie hat sich davon nicht freimachen können. Man spricht davon, daß einem ein Gefühl ‚fern' liegt, ein anderes ‚nahe' geht, daß ein Eindruck an der ‚Oberfläche' der Seele haften bleibt, ein anderer dagegen in die ‚Tiefe' eindringt. Niemand will damit sagen, daß das seelische Leben quantitativ ausgedehnt sei; die Ausdrücke haben lediglich anschaulich-beschreibenden Wert. Sie weisen darauf hin, daß der Mensch einen eigenartigen imaginär-unwirklichen Bewußtseinsraum hat, in dem er seine einzelnen Erlebnisse lokalisiert. In den Protokollen psychologischer Selbstbeobachtungsversuche stellen sich immer wieder Raumaussagen über psychische Erlebnisse ein. Der reale physikalische Raumbegriff ist für die seelischen Erscheinungen unanwendbar; es ist sinnlos, von der realen Ausdehnung eines Gedankens oder Gefühles und seinem Standort zu sprechen. Darum geht es auch nicht. Neben der auf der sinnlichen Wahrnehmung beruhenden Raumauffassung des physikalisch-wirklichen Raumes der körperlichen Dinge besitzt der Mensch einen schattenhaften, dem physikalischen analogen, nicht realen Bewußtseinsraum, dem nur psychische, nicht physikalisch-körperliche Wirklichkeit eignet. In diesem Bewußtseinsraum ordnet der Mensch seine Erlebnisse quasi-räumlich an. Die Grundlage für die Ausbildung dieses Bewußtseinsraumes dürften Organempfindungen sein, die am ehesten körperlich lokalisiert werden." Aber dieser unwirkliche Bewußtseinsraum bleibe nicht bei der Lokalisation von Organempfindungen stehen, sondern löse sich von ihnen los und fasse die ganze Persönlichkeit „schattenhaft-räumlich" auf. Nur so werde es verständlich, wenn von einem „tiefen Hineinfressen in die Seele", von der „Tiefe", dem „Zentrum", dem „Kern", der „Oberfläche", der „Peripherie" des Ich gesprochen wird. „Diese Ausdrücke haben zunächst rein deskriptive Bedeutung" [13]). —

Nach einer kurzen Beschreibung der persönlichen Verhältnisse der 6 Versuchspersonen gibt Schneider zu jedem der drei Versuche die Protokolle im Wortlaut wieder, analysiert und vergleicht sie miteinander „mit dem Versuch, das spezifisch Eigentümliche jedes Protokolls zu beschreiben".

Wir sehen also, daß der Ansatz bei Schneider durchaus „em-

---

[12]) Siegmund, a. a. O. S. 60.
[13]) Siegmund, a. a. O. S. 61.

pirischer" Natur ist, denn die religiöse Individualität, die aufgezeigt werden soll, wird gewissermaßen aus Erfahrung, d. h. aus experimentell festgestellten religiösen Erlebnissen, welche protokollarisch aufgezeichnet werden, herausgearbeitet.

Als Ergebnis stellt Schneider fest: Jedes Protokoll habe einen spezifisch ganzheitlichen Charakter und trage eigentümliche Züge, welche von zwei Faktoren abhingen: „vom Reizwort und der individuellen Struktur jedes einzelnen Beobachters, d. h. von dem Gesamtgefüge seiner dispositionellen Grundfunktionen, die zusammen ein eigentümliches Ganzes ergeben. Dieses Ganze ist das psychische Individuum und kann, genau genommen, nur als solches beschrieben werden" [14]).

Das „psychische Individuum" wird nach dieser Auffassung vom „Gesamtgefüge seiner dispositionellen Grundfunktionen" gebildet. Diese Grundfunktionen bestehen aus der „individuellen Struktur" und dem „Reizwort". Diese beiden stehen zueinander in einem Verhältnis, welches das eigentümliche Ganze, nämlich das Individuum, also die Psyche des Menschen begründen soll. Eine Struktur reagiert auf einen „Reiz", ähnlich wie auch die Retina des Auges auf einen Reiz reagiert. Wir sehen hier ganz deutlich, wie naturhafte Verhältnisse auf psychische einfach übertragen werden, d. h. Psychisches erscheint bei dem von Schneider gemachten Ansatz auf der gleichen gegenständlichen Ebene wie Naturhaftes. Psychisches wird als rein „Empirisches" zu bewältigen gesucht. Der Verfasser muß nun selber zugeben, daß diese Bewältigung im besten Falle nur eine „Beschreibung" des Psychischen liefern kann. Er erkennt allerdings nicht, daß die von ihm in Ansatz gebrachte Parallelität von Psychischem und Naturhaftem der spezifischen Eigenart des Psychischen nicht gerecht werden, also auch das religiöse Erlebnis als psychologisches Problem nicht definieren kann. Unter Verzicht, dem erlebenden Ich das Recht einzuräumen, seine ihm gegenüberstehende Gegenständlichkeit in Akten „frei" gestalten zu können, flüchtet sich Schneider zu individuellen „Strukturen", die sich in ständiger „Wechselwirkung", in einem „Austausch" mit „Reizobjekten" befinden sollen.

Das „religiöse Verhalten" durch die Wechselwirkung von „Reizobjekten" und verschieden geschichteten „Strukturen" bestimmen zu wollen, birgt eine bedenkliche Gefahr in sich. Es wird nämlich hierdurch die Einmaligkeit des religiösen Erlebnisses aufgehoben und das religiöse Erlebnis „Reizen" nach Art

[14]) Schneider, a. a. O. S. 38.

der Wahrnehmung ausgeliefert, denen es wie ein Effekt gegenübersteht. Das aber ist ungerechtfertigt, denn das Ich „reagiert" nicht auf „Reize". Das Ich verhält sich vielmehr Reizen gegenüber in seiner Aktgestaltung. Die Besonderheit der Psyche wird von dem Verfasser übersehen, denn Psychisches wird nicht durch „Reizobjekte" ausgelöst, sondern durch Aufgaben bestimmt. Das Ich bestimmt sich selbst in Aufgaben, d. h. durch die Erfüllung der Forderung, in Akten seine gegenstandsgerichteten Erlebnisse zu ordnen. Darin liegt die Würde seiner Subjektivität. Wenn aber dem erlebenden Ich diese Würde genommen wird, dann kann es nur auf „Reize" reagieren, als erlitte es eine Wirkung. So erscheint hier tatsächlich das Ich in einer Reihe mit anderen Gegenständen, mit solchen der Natur. Die Beziehung des Theoretikers der Psyche zum erlebenden Ich ist hier von gleicher Art wie die Relation des Naturwissenschaftlers einem Naturgegenstande gegenüber.

Wir haben nun folgendes herausgearbeitet: Das „Empirische" kann nur in der Relation des Ich zum Naturgegenstand als einer Voraussetzung gesehen werden. Die Folge einer Koordination zwischen dem Du, welches der Psychologe zu betrachten hat, und dem Naturgegenstand, den der Naturwissenschaftler gesetzlich zu bestimmen sucht, müßte sein, daß die Betrachtung des Du naturwissenschaftlich gestempelt wird, demnach Psychisches einfach „empirisch" würde.

Schneider übersieht die Einzigartigkeit der Relation des Ich zum Du. Er begnügt sich damit, Strukturen herauszustellen und eine Struktur von der anderen zu unterscheiden. Dabei verfehlt er die das Psychische bestimmende Du-Beziehung und kommt so über das rein „Empirische" nicht hinaus, obwohl er sich der Grenzen des „Empirischen" wohl bewußt wird. Er sieht die Fehlerquelle, zieht aber nicht aus dieser Erkenntnis die notwendigen Folgerungen. Darum vermag er eine spezifisch psychologische Fragestellung nicht aufzubauen und deshalb auch das Psychische nicht restlos zu bewältigen.

Unter solchen Gesichtspunkten muß Schneider zu folgender Feststellung gelangen: „Die Objekt-Subjektspaltung ist das letzte, was die empirische Psychologie über die Bildung des Individuums sagen kann." [15]) Wenig bedeutsam ist diese Feststellung Schneiders deshalb, weil das „Objekt" ja eine grundsätzliche

---

[15]) Schneider, a. a. O. S. 38.

Voraussetzung sein muß, um überhaupt Erlebnisse haben zu können. Man kann nicht von einem Erlebnis reden, ohne ein Objekt, einen Gegenstand vorauszusetzen. Die „Objekt-Subjekt"-Beziehung ist keine Schranke der Erkenntnis im negativen Sinne, sondern eine Notwendigkeit, weil eine Voraussetzung für Erkenntnis.

Der Verfasser gibt auf Grund der vorliegenden Protokolle eine Beschreibung des Gesamtverhaltens der 6 Beobachter, wie es sich in den verschiedenen Reaktionsweisen zeigt, im Sinne einer Synthese, die alle Schichten und Dimensionen „von außen" sieht. Darauf bildet Schneider „aus den zahllosen individuellen Strukturen auf dem Wege psychologischer Abstraktion gewisse Typen". Der Verfasser ist sich aber im Klaren darüber, „daß jeder ‚Typ' ein abstrakter Ordnungstyp ist, der immer nur eine oder mehrere ‚Ansichten' von der Gesamtstruktur gibt" [16]). Er sieht drei Möglichkeiten, zu einer „Typologie" zu kommen: Typenbildung durch Korrelation, durch „Feststellung verwandter Strukturzüge ohne Korrelationsmethoden durch willkürliche Abstraktion unter ordnenden Gesichtspunkten" und durch Korrelation dieser Gruppen.

Die Ordnung des Erlebens religiöser Art nach gewissen Häufigkeitserscheinungen läßt bestimmte „Typen" leicht hervortreten. Darum ist gegen die Legitimität des Typenproblems grundsätzlich kein Einwand zu erheben. Es ist nur daran festzuhalten, daß mit einer solchen Typologie das Psychische und insbesondere das religiöse Erlebnis als psychologisches Problem noch nicht bewältigt werden kann. Eine Typologie kann an den Grundfragen des Psychischen niemals vorbei, weil sie diese stets voraussetzen muß. Typen sind tatsächlich — hierin hat der Verfasser ganz recht — immer nur „Ansichten" einer Ganzheit des religiösen Erlebnisses.

Schneiders Ansatz, den er an seine Untersuchung über das religiöse Erleben anlegt, läßt sich kurz charakterisieren durch die Begriffsworte „Struktur", „Differenzierung" und „Individualität". Diese können aber nicht als ausreichend zur Bewältigung psychologischer Probleme angesehen werden, weil sie innerhalb des Empirischen stecken bleiben.

Sehr bedeutsame Ausführungen macht zu diesem Thema Rudolf Hermann in seinen „Prolegomena zum Begriff der Offenbarung" [17]): „Man wird das innere Leben nie ganz verstehen, wenn man es ganz von seiner Struktur aus verstehen will. Alle

---

[16]) Schneider, a. a. O. S. 40.
[17]) In: Ztschr. f. syst. Theol., Jg. II, 1925, S. 24.

Strukturelemente bis in ihre feinsten Verzweigungen hinein sind arthafte Züge. Aber die Differenzierung der arthaften Züge ist nicht gleichbedeutend mit der Einzigartigkeit des inneren Lebens. Eigenart ist nicht Einzigkeit. Die artgemäßen Eigenschaften, ihre Komplexe und ihre Differenzierungen finden sich vielmehr an den Subjekten des inneren Lebens und nehmen teil an ihrer Einzigkeit". An einer anderen Stelle sagt Hermann[18]): „Differenzierung in der Natur kann man sich nicht wohl anders als durch Entwicklung zustandekommend denken. Was aber durch den Gedanken der Entwicklung in der Natur miteinander verbunden ist, ist eben ineinander überführbar. Wenn man den Begriff der Individualität auf dem der Differenzierung aufbaut, so verliert sich die Individualität letzlich in der Natur. Wenn für die bestehende Reichhaltigkeit auf dem Gebiete des psychischen Lebens der Begriff der Differenzierung der richtige Ausdruck wäre, so müßte ihr die Übertragbarkeit psychischer Eigenschaften und Verhältnisse parallel gehen."

Versucht Schneider die religiöse Individualität durch Herausarbeitung der verschiedenen „Strukturen" zu fassen, so stellt sich auch Hirsch in seiner Arbeit[19]) die Aufgabe, die „Struktur" des religiösen Erlebnisses zu erörtern. Er will den Zusammenhang des typischen seelischen Prozesses, in dem das religiöse Erlebnis sich vollzieht, so „beschreiben", daß aus der zeitlichen Folge der Beziehungen heraus dennoch diese Struktur in ihrer Gliederung klar hervortritt, wobei es ihm darauf ankommt, aufzuzeigen, welcher Art die „kognitiven Elemente" seien, die dieses Erlebnis enthält, und in welchem Verhältnis sie zu den affektiven und emotionalen stehen. Hirsch versucht jenen Punkt im Psychischen aufzuzeigen, wo die „Wendung zum Religiösen" einsetzt, den „locus natalis" der Religion sozusagen.

Wir stellen also den Versuch bei Hirsch fest, das psychische Phänomen des religiösen Erlebnisses rein „empirisch" dadurch zu meistern, daß die Frage nach der „Entstehung" dieses Erlebnisses gestellt wird. Sogleich sieht man die Schranke seines Unternehmens. Er kann nämlich, wenn er nach der „Entstehung" fragt, über das Wesen, über den Begriff des religiösen Erlebnisses nichts ausmachen, muß ihn vielmehr voraussetzen, weil die Genesis nicht den Begriff des religiösen Erlebnisses definieren kann. Die Frage nach dem Begriff des religiösen Erlebnisses bleibt deshalb in seiner Untersuchung unbeantwortet.

[18]) Hermann, a. a. O. S. 26.

[19]) Moritz Hirsch: Die seelische Struktur des religiösen Erlebnisses. Philos. Diss. Gießen 1922.

Darüber hinaus ist die weitere Frage nach dem „Wann" der Entstehung des religiösen Erlebnisses bedenklich. Wann „entsteht" Psychisches? Die Beantwortung ist dem Psychologen gar nicht möglich, weil die Entscheidung darüber, wann ein Erlebnis entsteht, nur dem erlebenden Ich zustehen kann, weil Psychisches stets ich-abhängig ist. Es ist doch nicht so, daß es in der Seele des Menschen oder in seiner seelischen Struktur einen festen „Punkt" gibt, in dem ein religiöses Erlebnis „entsteht", und zwar unabhängig von der Entscheidung des erlebenden Ich, sondern das erlebende Ich entscheidet jeweils über die Art seiner Erlebnisse, also ebenfalls darüber, wann es ein religiöses Erlebnis „hat", und was es ein religiöses Erlebnis nennt. Die Frage nach der „Entstehung" des religiösen Erlebnisses führt bei Hirsch zu der katastrophalen Folgerung: Zu der Auflösung des Religiösen, der Religion überhaupt.

So argumentiert Hirsch: Der Beginn des Prozesses, in dem sich die „Wendung" zum Religiösen vollzieht, setze bei „Willensprozessen" ein. Des Menschen „Wollungen" aber würden begleitet von einem „Gefühl kämpfender Aktivität". Durch Häufung von Gefahren werde die Aktivität dem elementaren Willens- und Lebensgefühl genommen. „Dieses Gefühl wandelt sich aus dem einer kämpfenden Aktivität in das eines furchtbaren, aber prinzipiell aussichtslosen Kampfes."[20]) Aus dieser Krisis erfolgt die „Wendung": „Es ist das Gefühl der unbedingten Nichtigkeit unseres Willens, der unbedingten Abhängigkeit unserer Persönlichkeit..."[21]) Dieses Gefühl sei, wie Hirsch meint, nicht im Sinne des Affektes, sondern im intellektuellen, kognitiven Sinne, im Sinne einer „ahnenden Erkenntnis" zu begreifen. Diese „Wendung" sei die „Genesis des religiösen Gefühls", welches keine Aktion der Persönlichkeit, sondern eine auf diese bedeute. Nach Hirsch führt also eine Krisis zur Religion.

Gemeinhin wird das Wort „Not lehrt Beten" als Tadel aufgefaßt einem Menschen gegenüber, der sich erst in der „Not" auf seine Pflicht dem Allmächtigen gegenüber besinnt. Denn eigentlich müßte er auch, ohne in einer „Not" zu sein, seine religiöse Pflicht erfüllen. Darum scheint in dieser Erörterung das, was allgemein als Ausnahme gilt, hier als Gesetz aufgestellt zu werden. Tatsächlich stellt nicht erst die „Not" die das Wesen des religiösen Erlebnisses begründende Beziehung des Menschen

---

[20]) Hirsch, a. a. O. S. 8.
[21]) Hirsch, a. a. O. S. 10.

zu Gott her — dieses kann wohl mitunter so sein, muß es aber nicht —, sondern der Mensch ist grundsätzlich auf Gott bezogen, d. h. diese Relation waltet prinzipiell und ist unabhängig davon, ob sich der Mensch in Not befindet oder nicht, denn sonst würde „Beten" grundsätzlich nur heißen „um etwas bitten" und dürfte nicht auch Dank-, Lob- und Preisgebet sein. Hierzu kommt noch ein weiterer Gedanke: Wenn nämlich Akte des Betens zu verschiedenen Zeiten und in verschiedener Art möglich sind, dann muß das Verhältnis zu Gott bereits vorausgesetzt sein.

Das Gefühl der unbedingten Abhängigkeit sei, so führt der Verfasser weiter aus, das religiöse Grundgefühl überhaupt und die unmittelbare Vorbedingung der „Genesis der Religion". Dieses Abhängigkeitsgefühl sei der „Mutterboden des religiösen Vorstellungslebens". So erörtert nun Hirsch die „Genesis der religiösen Vorstellungen", deren Entwicklung auf dem Prozeß beruhe, in welchem das religiöse Lebensgefühl das Abhängigkeitsgefühl aufnimmt und verarbeitet. Das Wichtigste hierbei sei, daß die im Abhängigkeitsgefühl enthaltene allgemeine Vorstellung übergewaltiger Mächte durch einen „schöpferischen Akt der Phantasie" Konkretheit verliehen bekommt. „Erst mit der vollendeten religiösen Vorstellung wird die Religion geboren. Es gibt kein religiöses Gefühl ohne religiöse Vorstellung." [22]) „Es ist spezifisch diese Vorstellung, die wir ... mit dem Namen Gott bezeichnen". [23]) Wie es also kein religiöses Gefühl ohne religiöse Vorstellung gäbe, so auch kein religiöses Gefühl ohne „Vorstellung von Gott oder Göttern".

Schließlich sieht der Verfasser — und dieses kann nach seinen völlig unbrauchbaren, unverantwortlichen Ansätzen auch nicht anders erwartet werden — die Einheit der Struktur des religiösen Erlebnisses darin, daß „das Wesentliche, die οὐσία des religiösen Erlebnisses rein emotionaler Natur ist. Sie entsteht in der großen Wendung des Lebens- und Willensgefühls, in seiner Wandlung aus einem Gefühl kämpfender, ja verzweifelt kämpfender Aktivität in ein Gefühl hingebender Passivität, ja hingebenden Vertrauens" [24]). „Diese Wendung aber ... vermag sich nur zu vollziehen, indem ausschließlich um ihretwillen das Gemüt durch einen schöpferischen Akt der Phantasie eine eigene, spezifisch religiöse Vorstellungswelt erzeugt." [25])

Hierin zeigt sich deutlich, zu welchen zerstö-

[22]) Hirsch, a. a. O. S. 27.
[23]) Hirsch, a. a. O. S. 28.
[24]) Hirsch, a. a. O. S. 40.
[25]) Hirsch, a. a. O. S. 40.

renden Folgerungen eine gegenstandlos angesetzte Psychologie, die das religiöse Erlebnis als psychologisches Problem zu lösen beabsichtigt, führen muß: die Phantasie erzeugt die religiöse Vorstellungswelt! Dieses geschieht bindungs- und hemmungslos, vor allem aber richtungslos. Das Psychische muß aber seiner Natur nach aktuell, d. h. nur in seiner notwendigen Richtung auf Gegenstände produktiv, also aufgabenhaft sein, weil sonst das ganze Seelenleben, also auch das sittliche Leben „Phantasie" wäre!

Hirsch spricht zwar von einem „Akt" der Phantasie, aber dieser „Akt" ist bei ihm offensichtlich voraussetzungslos bis zum Nullpunkt. Das aber kann nur heißen, daß dieser „Akt" auch setzungslos ist. Wenn der Verfasser aber von einem „schöpferischen" Akte redet, so bindet er sich hiermit schon an das Gesetz der Setzung, d. h. an Voraussetzungen, die nicht verschwinden können, auch wenn sie dem Autor nicht bewußt werden. Er entrinnt mit seinem völlig gegenstandlosen Ansatz, mit dem er das religiöse Erlebnis, also Psychisches zu fassen sucht, jeglicher Bindung und entwürdigt damit nicht nur das religiöse Leben, sondern das Seelenleben überhaupt. —

Einen wesentlichen Fortschritt gegenüber den beiden Arbeiten von Schneider und Hirsch stellt die Alois Riehl gewidmete Untersuchung von Paul Hofmann[26]) dar. Auch er bemüht sich um die „Struktur" des religiösen Erlebnisses. Hofmann fragt in seiner Untersuchung nach dem „Wesen" des religiösen Erlebnisses. Dieses versucht er durch das Aufstellen eines allgemeinen „Schemas" festzustellen. Nicht in dem Gedankengehalt allein bestehe dieses Wesen, sondern in „emotionalen Erlebnismomenten". „Kaltes Vorstellen oder Erkennen" sei noch keine Religion. Die „emotionalen Erlebnismomente" können entweder Willens- oder Gefühlserlebnisse sein, deren Kernmoment in einer „wertenden Stellungnahme" oder „Wertung" liege, welche ihrerseits auf bestimmte für das Religiöse charakteristische Gegenstände bezogen sei.

Im Gegensatz zu dem gegenstandslosen Ansatz, den Hirsch an das religiöse Erlebnis heranbringt, unterstreicht Hofmann den notwendigen Gegenstandsbezug des religiösen Erlebnisses. Das religiöse Erlebnis ist ihm zufolge eine wertende Stellungnahme cha-

[26]) Das religiöse Erlebnis. Seine Struktur, seine Typen und sein Wahrheitsanspruch. Charlottenburg 1925.

rakteristischen Gegenständen gegenüber. So tritt bei ihm deutlich die das religiöse Erlebnis bestimmende Relation zwischen dem religiösen Menschen und seiner charakteristischen Richtung bestimmten Gegenständen gegenüber hervor. Und hierin liegt der große Fortschritt seiner Arbeit gegenüber den beiden Untersuchungen, die wir oben betrachteten.

Der gegenständliche Gehalt des religiösen Erlebnisses sei, wie Hofmann ausführt, die „Gesamtheit dessen, was ich überhaupt erleben kann". Die „wertende Stellungnahme" gehe auf das „Heil" unseres Seins und Lebens. Aber nur eine positive Stellungnahme sei spezifisch religiös. Da das religiöse Erlebnis eine Erlösung, Umkehr, Geburt eines neuen Lebensgefühles bedeute, so müsse dieser positiven Stellungnahme eine negative vorausgehen. Der Übergang von einer wirklich erlebten oder doch als möglich vorgestellten Not, zu der als „Hauptanstöße" die Tatsachen des Schicksals, der Sünde und der Vergänglichkeit führen, zur Erlösung sei das Kernmoment des religiösen Erlebens überhaupt. „Die besonderen Reizerlebnisse aber, welche die Vorzeichenverwandlung herbeiführen und so den Übergang von der Not zur Erlösung bewirken, können verschieden sein. Und die Verschiedenheit dieser möglichen Anlässe begründet die typischen Unterschiede in den Möglichkeiten religiösen Erlebens überhaupt." [27])

Allerdings finden wir auch hier bei Hofmann die gleiche grundsätzliche Einstellung in der Auffassung des Psychischen wie bei Schneider. Auch hier bewirken „Reizerlebnisse" das religiöse Erlebnis, welches in der Wandlung von der Not zur Erlösung bestehen soll. Zudem wird das religiöse Erlebnis reduziert auf Emotion, d. h. man versucht den „Ursprung" der Religion auf Emotionales zurückzuführen. Gerade diese Frage nach dem Ursprung des religiösen Erlebnisses zeigt, daß auch Hofmann sich nicht vollkommen frei machen kann von bedenklichen Fragestellungen. Die Frage nach dem Ursprung, nach dem Werden des religiösen Erlebnisses ist aber nur möglich im Nachgehen einer Mannigfaltigkeit von Anlässen. Unter diesen Gesichtspunkten gesehen bleibt auch Hofmann einer „empirischen" Fragestellung verhaftet, wenn bei ihm auch bereits dieser Terminus „empirisch" eine bemerkenswerte Abwandlung erfährt.

Das zeigt sich besonders klar bei der Frage nach den religiösen Typen. Während Schneider, wie wir oben feststellen konnten, rein abstrakte Ordnungstypen bildet, will Hofmann eine „Er-

[27]) Hofmann, a. a. O. S. 18.

kenntnis der möglichen typischen Ausgestaltungen". Er legt keinen Wert darauf, die historisch gegebenen Fälle religiösen Lebens zu registrieren, sondern er will die in der Struktur angelegten Möglichkeiten verstehen [28]). Die Untersuchung Hofmanns in dieser Hinsicht ist unabhängig davon, ob diese Möglichkeiten im Leben oft und rein verwirklicht werden. „Der Typus ist nur an die Bedingungen gebunden, daß einerseits der von ihm behauptete Erlebniszusammenhang durch die Struktur der Seele überhaupt ermöglicht wird und daß er andererseits dem Schema des spezifisch Religiösen entspricht." [29])

Hofmann bemüht sich also, wie wir sehen, um prinzipielle Fragen und hat Recht mit seinem Hinweis, daß der „Typus" „Bedingungen" verpflichtet ist und bleiben muß, indem er nur unter Voraussetzung der „Struktur der Seele" und des „Schemas" des spezifisch Religiösen „möglich" ist. Anders ausgedrückt: Der „Typus" ist erst möglich unter Voraussetzung des Logos der Psyche. Infolgedessen kann eine Typologie niemals zugleich die Frage nach dem Logos des Psychischen beantworten, weil der Logos des Psychischen die Bedingung bedeutet, daß überhaupt Typen „sein" können. —

Ebenfalls sehr bedeutsame Ansätze zeigen zwei Untersuchungen, die den bedeutungs- und sprachgeschichtlichen Weg einschlagen, um auf diese Weise dem religiösen Erlebnis näher zu kommen. Diesen methodischen Ansatz wählt Wunderle in seinen Abhandlungen über das „Religiöse Erleben" [30]) und in der als Weiterführung jener aufzufassenden Schrift: „Das Irrationale im religiösen Erleben" [31]).

In der ersten Untersuchung kennzeichnet Wunderle sein methodisches Ziel folgendermaßen: „Wir wollen vor allem den Weg der Bedeutungsgeschichte einschlagen, um uns über den psychologischen Gehalt der Grundbegriffe jeder Religionspsychologie zu unterrichten. Und in dieser Absicht fragen wir: Was bedeuten die Ausdrücke „religiöses Erleben", „religiöse Erfahrung" und ihre entsprechenden lateinischen Vorläufer? Die Antwort darauf wird dann den Grund bilden für den Aufriß einer Psychologie des religiösen Erlebens von seiner Urentstehung an bis zur mystischen Höchstentwicklung." [32])

Da das religiöse Erleben kein bloßes Geschehen sei, das sich

[28]) Hofmann, a. a. O. S. 39.
[29]) Hofmann, a. a. O. S. 22.
[30]) Das religiöse Erleben. Paderborn 1922.
[31]) Paderborn 1930.
[32]) Das rel. Erl., S. 20.

etwa wie das Naturgeschehen unabhängig vom Subjekt „draußen" abspielt, sondern eine seelische Tätigkeit des Menschen, so sei die Beobachtung dieser seelischen Tätigkeit eine wesentlich andere Aufgabe als die Beobachtung, die der Naturwissenschaftler dem Naturgeschehen gegenüber durchführt. „Die Natur und ihr Geschehen steht dem erkennenden Subjekte als eine Gegenständlichkeit vor Augen, deren Unterschied von seiner Subjektivität es bei nüchterner Betrachtung ohne Schwierigkeit erfaßt. Bei dem religiösen Erleben liegt ein anderes Verhältnis vor. Hier erfüllt sich das Wort „Leben" und „Erleben" gleich mit einem besonderen Sinne. Nicht jedes beliebige Subjekt kann sich dem religiösen Leben irgendeines Menschen mit dem Anspruch gegenüberstellen, dieses in seiner eigenartigen Bedeutung zu verstehen." [33]) Wie auf dem Gebiete der Psychologie überhaupt, so sei es besonders für die Religionspsychologie notwendig, daß das erkennende Subjekt vor allem durch eigenes „Erleben" oder „Erfahren" weiß, was religiöses Erleben überhaupt sei. „Wie könnte es sonst religiöses Erleben etwa von künstlerischem, von sittlichem Erleben unterscheiden?" [34])

Wunderle betont mit Recht die Verschiedenheit des Verhältnisses des „erkennenden Subjektes", also des Theoretikers zur Natur und ihrem Geschehen einerseits und dem Verhältnis des „erkennenden Subjektes" zum religiösen Erleben, also allgemein zu Psychischem überhaupt, andererseits; denn dort steht dem Theoretiker ein Naturgegenstand, hier aber ein Ich einem Du gegenüber. Diese für die Theorie des Psychischen charakteristische Du-Beziehung, die in Akten des Sich-Verständigens zu Tage tritt, erkennt der Verfasser richtig. Ebenfalls auch die Tatsache, daß das Mittel zur Eindeutigmachung des Naturgegenstandes die „Beobachtung", das „Experiment", während das Mittel, um Psychisches zu bestimmen, das „Verstehen" sei. Daß „Experiment" und „Beobachtung" im naturwissenschaftlichen Sinne versagen müssen bei der Fassung von Psychischem, sieht er. Alles das also ist von W. richtig erkannt worden und bedeutet einen großen methodischen Fortschritt einer überwiegend naturwissenschaftlich orientierten Psychologie gegenüber.

Obwohl die das Psychische kennzeichnende Du-Beziehung von Wunderle im Unterschied auf Naturhaftes gesehen wird, so erheben sich doch Fragen, weil er diese Du-Beziehung doch nicht grundsätzlich erfaßt, sondern sie abhängig macht von der Tat-

---

[33]) a. a. O. S. 7/8.
[34]) a. a. O. S. 8.

sache gleichartigen Erlebens, so daß die Du-Beziehung ohne die Tatsache gleichartigen Erlebens einfach nicht da zu sein scheint. Mit anderen Worten: Die grundsätzliche Verstehbarkeit eines jeden Erlebnisses ist nicht von dem Verfasser in Ansatz gebracht. Damit rührt aber der Würzburger Religionspsychologe an die Grundlage des Psychischen überhaupt, die ja auch das Verhältnis des Ich zum Du bestimmen muß, nämlich an das Recht des erlebenden Ich, seine Erlebnisse in eigener Gestaltung, nach eigenen Akten, in eigener Ordnung, nach gewollten Gruppen zu sehen und das grundsätzliche Recht des Ich, die Forderung an das Du zu stellen, diese von ihm getätigte Ordnung, diese Abgrenzung zu „verstehen".

Das erlebende Ich unterscheidet nämlich grundsätzlich im psychischen Akt seine Erlebnisse, trennt sie voneinander und bezieht sie aufeinander und entscheidet im Akt darüber, ob und welches ein „künstlerisches", „sittliches", „religiöses" Erlebnis ist. Der Theoretiker aber hat diese Entscheidung und Unterscheidung des Erlebenden zum Ausgangspunkt seiner Betrachtungen zu machen. Also darf er stets nur fragen: Wenn ein Ich Erlebnisse, in unserem Falle religiöse Erlebnisse „hat", welches ist das Moment, das Prinzip, das sie eindeutig macht? Nur die prinzipielle Aktualität läßt dem Erlebenden die Würde seiner Personalität, d. h. das Recht und damit auch die Verantwortung, seine mannigfaltigen Erlebnisse zu ordnen.

Nach seinen methodologischen Erörterungen analysiert Wunderle die lateinischen und deutschen Sprachbezeichnungen für das religiöse Erleben und versucht sie psychologisch auszudeuten. Die bisherige Religionspsychologie habe die Sprache als Ausdruck des religiösen Erlebens nicht immer genügend gewürdigt. Als Ergebnis dieser sprachlichen Analyse hebt der Verfasser die Notwendigkeit des intellektuellen, gegenständlichen Momentes im religiösen Erleben hervor, während das Gefühl im Gegensatz zu modernen Theorien, die seine Stellung im Rahmen der anderen „Seelenfähigkeiten" übertreiben, im seelischen Erleben ein Mittleres bleibe, das sich an irgendein Gegenständliches anschließt und in dieser Verbindung dem Willen als Motiv diene. Über diese elementare Ordnung könne das religiöse Erleben nicht hinauskommen, wenn auch der Anteil des Gegenständlich-Erkenntnismäßigen nicht in jedem Falle gleich stark hervortrete. Dieses sei die „subjektive" Seite des religiösen Erlebens.

Der Verfasser sieht also mit aller Klarheit jenes Motiv der Psyche, in welchem sie nach einem Wort des Nikolaus von Cues als „unitas uniens" die Einheit psychischer Funktionen voraus-

setzt. Hiernach verbietet sich nämlich eine Isolierung von psychischen Momenten.

Untrennbar von der „subjektiven" Seite sei die „objektive" Seite des religiösen Erlebens. „Das Gegenständliche, das beim religiösen Erkennen so scharf betont wurde, ist nichts vom Erkennen selbst Erzeugtes, es ist vielmehr das im höchsten Sinne Wirkliche, vom menschlichen Denken Unabhängige." [35]) Dieses eigenartige „Wirklichkeitsbewußtsein" sei die objektive Seite des religiösen Erlebens.

Von der Betrachtung des Wirklichkeitsbewußtseins im religiösen Erleben werde die Religionspsychologie auf das Problem der „Entwicklung" und „Entstehung" geführt, welches Wunderle behandelt. Da die meisten Menschen nur religiös Nacherlebende seien, so sei für die Frage der Religionsentstehung das Verhältnis zwischen individuellem religiösem Erleben und der Gemeinschaftsreligion entscheidend. Jedoch könne die Frage der ersten Entstehung der Religion streng geschichtlich nicht gelöst werden. An Hand der Ergebnisse der modernen Ethnologie versucht der Verfasser, die Urentwicklung der Religion, wie sie ungefähr zu denken sei, zu ermitteln. Die Entwicklung des religiösen Erlebens bei uns heutigen Kulturmenschen sei wesentlich anderer Natur als die der primitiven Urmenschen. Ein fertiger Aufbau der Psychologie des religiösen Erlebens sei, wie Wunderle meint, wohl kaum je zu erzielen wegen der fast undurchdringlichen Verwickeltheit der individuellen seelischen Lage und des kaum durchschaubaren Gehalts des „Geistes" der christlichen Religion oder besser der christlichen religiösen Bekenntnisse.

Im Anschluß an diese Ausführungen über das gewöhnliche religiöse Erleben widmet Wunderle dem „mystischen Erleben" als erhabenster und köstlichster Frucht des religiösen Erlebens seine Aufmerksamkeit. —

Eine Weiterführung der Untersuchung über das religiöse Erleben ist Wunderles Schrift „Über das Irrationale im religiösen Erleben", die eine religionspsychologische Betrachtung sein will. Ihr Ziel ist, auf seelische Tatsachen aufmerksam zu machen und das „Erlebensmäßige" hervorzuheben. Auch bei den hier zur Debatte stehenden „Einstellungen" und „Haltungen", die im „unbewußten" Seelengrunde des einzelnen Menschen verankert seien, komme es zunächst auf die konkrete seelische Erfahrung an, nicht auf die Wertung ihrer Ganzheit oder einzelner Elemente, die nicht Aufgabe des Religionspsychologen, sondern

[35]) a. a. O. S. 42.

mehr des Religionsphilosophen sei. „Es sind eben jene seelischen Gegebenheiten und Erscheinungen, die als „irrational" bezeichnet werden" [36]).

Das „Irrationale" spielte, so führt der Verfasser aus, bei Theorien, die das religiöse Erleben aus „Gefühl" und aus „emotionalen Durchbrüchen und Einbrüchen" erklären wollten, eine oft verderbliche Rolle. Abgesehen hiervon sei aber das „Irrationale" ein bedeutsamer Faktor der religiösen Lebenskunde geworden. Darum sei es wichtig, sich mit dem Problem des Irrationalen im religiösen Erleben zu beschäftigen. — Der „Irrationalismus" erblicke im „Irrationalen" ein verläßliches Organ zur Erfassung der göttlichen Wirklichkeit, da dem Denken Gott nach dieser Auffassung schlechtweg transzendent bleibe. Steckt aber nicht, so fragt Wunderle, in charakteristischer Folgerichtigkeit im elementarsten religiösen Erlebnisakt ein rationales Element? „Muß es nicht — mehr oder weniger verhüllt — darin stecken, wenn der ganze religiöse Erlebnisakt überhaupt ein spezifisch menschlicher, also geistiger Akt sein soll?" [37])

Um den vollen Inhalt des Begriffes „irrational" im religiösen Erleben zu erfassen, geht der Verfasser nun den hauptsächlichsten Erscheinungsarten des Irrationalen im religiösen Erleben nach. Man muß erforschen, in welchem Sinne es gebraucht wird, um zu erkennen, wo etwas „Irrationales" im religiösen Erleben wirklich oder vermeintlich erscheint [38]). So fragt Wunderle mit Recht: Was bedeutet das Wort „irrational"?

„Irrational" könne im mehr theologischen Sinne „übernatürlich", im psychischen Sinne „emotional" und schließlich, welches die „tiefste und wichtigste" von allen Bedeutungen sei, „unbewußt" oder „unterbewußt" bedeuten. Diese letzte Bedeutung wäre wohl dem tierischen Instinkte vergleichbar und könne am besten — so schlägt der Verfasser vor — mit Rücksicht auf das Anlagemäßige seiner Beschaffenheit „Persönlichkeitsgrund" genannt werden im Unterschied zu seiner aktuellen Auswirkung, die dann „Persönlichkeitsleben" heißen könne. Dieses „Unbewußte" und in Anlehnung daran das „Irrationale" dürfe man nicht bloß als die „Summe der Reste ehemals bewußter Seelentätigkeiten" verstehen, weil dadurch das „Unterbewußtsein" mit dem Gedächtnis gleichgesetzt werde. „Unterbewußtsein" sei aber mehr als Gedächtnis, denn aus dieser Tiefe quelle das „Ichbewußtsein", das doch auch im religiösen Erleben als Gottes

[36]) a. a. O. S. 12.
[37]) a. a. O. S. 25.
[38]) a. a. O. S. 28.

„Gegenüber" nicht die letzte Rolle spiele. — Zusammenfassend stellt der Verfasser fest: „Alle rationale Gotteserkenntnis hat letztlich den irrationalen, von Gott gegebenen und auf Gott gerichteten Eros als seelische Grundeinstellung für das gesamte religiöse Erleben zur Voraussetzung. Gott hat jedem vernünftigen Geschöpf dieses Seelenengramm als tiefsten, geistigen Persönlichkeitsgrund eingesenkt. In ihm liegt der kräftigste Antrieb zur rationalen Begründung der Religion" [39]). — „Unsere Auffassung tut weder der Notwendigkeit des tatsächlichen rationalen Gottsuchens, ... noch der Eigenart des Übernatürlichen, „gläubigen" Gotterkennens irgendwelchen Eintrag. Wir haben nur den vom göttlichen Architekten selbst gesetzten Grundpfeiler bloßzulegen versucht, der den ganzen seelischen Aufbau unseres religiösen Erlebens zu stützen hat" [40]).

An Augustinus als klassischem Beispiel versucht Wunderle in seiner Untersuchung abschließend eine „Schichtung von Rationalem und Irrationalem im Aufbau des religiösen Erlebens" festzustellen. „Das ‚Irrationale' als schlechtweg Transzendentes ragt in die deutlichste rationale Erkenntnis herein. Indes, wo immer diese zu versagen droht, tritt die Liebe ein." [41])

Das „Irrationale" ist hier bei Wunderle mit rationalen „Elementen" gekoppelt. Infolgedessen dient der Terminus „irrational" zur Bezeichnung des Unterschiedes zwischen dem Erlebnisinhalt von irdischen Aufgaben und jener Erlebnisrichtung, die den Gegenstand des religiösen Erlebnisses bildet. Der Terminus „irrational" ist doch zunächst negativ als Beziehung auf „ratio" zu verstehen. Deshalb muß er eine Ordnung meinen, die einmal von der Ordnung des Rationalen unterschieden ist und die andererseits auf die Ordnung des Rationalen in Ansehung dieses Unterschiedes grundsätzlich bezogen sein muß. Dies allein kann man „irrational" nennen.

Charakteristisch ist auch hier wieder für die Darstellung die Berufung auf rationale „Elemente", als ob überhaupt „Elemente" in Anspruch genommen werden könnten, um das Ausgezeichnetsein dessen, was man mit „Irrational" meint, zu fassen. So kann es weiter nicht verwunderlich sein, daß hier die alte Ursprungsfrage von Neuem auftritt, und die Berufung auf ein psychisch isolierbar angesetztes Sondergebiet, nämlich das sogenannte „Unbewußte", naheliegt. —

[39]) a. a. O. S. 56.
[40]) a. a. O. S. 56/57.
[41]) a. a. O. S. 60.

Im Verlaufe unserer Betrachtungen über Schneiders der „Mannigfaltigkeit des religiösen Erlebens" gewidmeten Arbeit konnten wir auf den „experimentellen" Charakter dieser Schrift hinweisen [42]), ohne besonders Stellung zu der Frage nach der Legitimität der experimentellen Methode für psychologische Untersuchungen zu nehmen. Eine solche kritische Auseinandersetzung mit diesem Problem ist aber auch für unsere Untersuchung nicht notwendig. Einmal hat bereits das 1921 in erster Auflage erschienene umfangreiche Werk des bekannten Religionspsychologen Karl Girgensohn: „Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens" [43]) Anlaß zu kritischen Auseinandersetzungen mit der experimentellen Methode gegeben. Andererseits muß die Frage nach dem Begriff des religiösen Erlebnisses vorausgesetzt bleiben, wie immer die theoretische Auseinandersetzung über den Wert des Experiments ausfalle.

Girgensohns Arbeit ist aber erwähnenswert wegen der großen Wirkung, welche die in diesem Werke eigentlich zum ersten Male verwandte „experimentelle Methode" auf die religionspsychologische Forschung ausgeübt hat. Die von uns oben behandelte Arbeit von Schneider [44]) ist hierfür ebenso Beweis wie die Untersuchungen von Werner Gruehn [45]) u. a.

Außerdem zeigen die Auseinandersetzungen über das „religionspsychologische Experiment" deutlich, wie aus Rudolf Hermanns kritischer Stellungnahme [46]) und ebenso aus der Erwiderung, welche Girgensohn [47]) den Gegnern seiner religionspsychologischen experimentellen Methode zuteil werden läßt, hervorgeht: das Ringen um wissenschaftstheoretische Klarheit, d. h. das Ringen um die Grundfragen des Psychischen.

Besonders die kritischen Ausführungen Hermanns, die sich im Rahmen einer Erörterung über Girgensohns Werk halten und lediglich „Diskussionserörterungen" sein wollen, sind deshalb für unsere Betrachtungen, welche die prinzipiellen Fragen zur vorliegenden Literatur über das „religiöse Erlebnis" herausheben wollen, von besonderer Wichtigkeit, weil sie von der gleichen Absicht getragen sind, in prinzipieller Hinsicht eine wissenschafts-

---

[42]) Siehe S. 9.
[43]) Zweite erw. Aufl., hrsg. von Werner Gruehn. Gütersloh 1930.
[44]) Studien zur Mannigfaltigkeit des religiösen Erlebens.
[45]) Das Werterlebnis. Eine religionspsychologische Studie auf experimenteller Grundlage. Leipzig 1924.
[46]) Siehe S. 9.
[47]) Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Theologie. Leipzig 1925 [2].

theoretische Klärung herbeizuführen, d. h. das Verhältnis der Psychologie zu anderen Wissenschaften zu betrachten.

Girgensohns Vorstellung von einer Religionspsychologie ist durchaus „empirischer" Natur. „Die Begründung einer wissenschaftlichen Religionspsychologie", so sagt der Verfasser, „die den Anforderungen der modernen empirischen Forschung entspricht,... kann nur erreicht werden, wenn es gelingt, eine auf experimentellen Tatsachen ruhende Religionspsychologie zu schaffen, die Komplexe durch Erkenntnis seiner bisher unbekannten Details zerlegt und dadurch zu einer besseren, d. h. feineren und tieferblickenden Einsicht fortschreitet."[48])

Nun könne man aber mit der Religion selber überhaupt nicht experimentieren, denn „Akte des Glaubens, der Hoffnung, des Gottvertrauens, der Liebe würden aufhören, wirkliche Akte voller Hingabe an das Göttliche zu sein, wenn sie zu experimentellen Zwecken künstlich erzeugt werden würden..."[49]). Wohl aber könne man, so hebt Girgensohn hervor, mit dem Menschen experimentieren, der religiöse Erlebnisse hat. Man könne erstens die Spuren genau untersuchen, die die Religion in seinem Charakter und seinem ganzen Wesen hinterlassen hat. Man könne zweitens seinen allgemeinen Habitus oder Typus auf Grund einer experimentellen Untersuchung näher kennen lernen und dadurch auch sein religiöses Erlebnis, wenn darüber ein Bericht vorliege, besser verstehen und sicherer und klarer mit dem Gesamtbestande seines Seelenlebens in Verbindung setzen. Drittens könne man anstandslos mit Gedanken über die Religion experimentieren.

Hermann faßt seine Stellungnahme zu dem Problem des religiösen Erlebnisses in folgenden Sätzen zusammen: „Das Experiment ist im Gegensatz gegen die Irrationalität des erlebten Augenblicks gerade die rationale Konstruktion eines Moments, und arbeitet, wie weithin anerkannt, nur mit wiederholbaren bedingenden Faktoren. Das Experiment sucht Antwort auf folgende Frage: Was muß in einem — übrigens beliebigen — Zeitpunkte 1 vorgehen, wenn in dem ihm folgenden Zeitpunkte 2 das Ereignis b eintreten soll? Das religiöse Erleben aber sucht Antwort — oder ist vielleicht auch schon Antwort — auf die Frage: Welche Bedeutung hat das Ereignis b gerade jetzt, in Anbetracht der Tatsache, daß dieses Jetzt nie wiederkommt? Das religiöse

---

[48]) Girgensohn: Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens, 2. Aufl. S. 12.

[49]) a. a. O. S. 12.

Erlebnis hat also sein Leben gerade in dem, wovon das Experiment geflissentlich absieht, im Einmaligen, in der Wirklichkeit, sofern sie Geschichte und Schöpfung, nicht sofern sie Natur und Gesetz ist. Deshalb ist das religiöse Erleben selbst keineswegs ein dem Experiment bloß nicht mehr völlig Erreichbares, so daß wir uns mit ‚ganz kleinen Erregungen' begnügen müßten und also bloß Annäherungswerte erreichten —, das Experiment sagt uns über das eigentliche religiöse Erleben auch nicht einmal annäherungsweise etwas." [50])

Hermann hebt richtig hervor, daß das Wesen des religiösen Erlebnisses im „Einmaligen" liegt. Diese Einmaligkeit aber wird durch den religiösen Akt begründet, welcher nicht naturhaft ist, also nicht als „Erscheinung" [51]) gewertet werden darf. Der Akt kann vielmehr nur bedeuten: die Verbindlichkeit des im religiösen Erlebnis für mich in meiner Ganzheit Gemeinten. Diese einheitliche Ausrichtung meiner gehabten Akte und die Forderung nach einer ebensolchen einheitlichen Ausrichtung meiner künftigen Akte kann in der Tat im Experiment nicht geprüft werden. —

Mit fortschreitender phänomenologischer Erkenntnis mußte auch die Frage auftauchen, inwieweit die Natur des religiösen Erlebnisses mit dem methodischen Ansatz der Phänomenologie zu fassen sei [52]). Es verwundert darum nicht weiter, wenn Wilhelm Mundle [53]) die phänomenologische Fragestellung verwendet, um den Sinn und die Eigenart der religiösen Erlebnisse zu untersuchen.

Das Ziel seiner Bemühung ist die „Strukturanalyse des religiösen Glaubens" [54]). Er will den Nachweis führen, daß der religiöse Glaube nicht ein Erleben von bestimmter seelischer Qualität, sondern daß das „Wesen des religiösen Glaubens durch die Wirklichkeit bestimmt ist, der er sich gegenüber sieht, und daß die Analyse dieser Wirklichkeit der Ausgangspunkt für das Verständnis des Religiösen sein muß" [55]). Versuchen einige oben behandelte Abhandlungen mit der Beantwortung der Frage nach der „Entstehung" des religiösen Erlebnisses zugleich sein „Wesen" zu bestimmen, so gibt diese von Mundle auf das Gebiet

[50]) Hermann: Zur Frage des religionspsychologischen Experiments. S. 20/21.
[51]) Vgl. Kant. Kritik d. r. V., a. a. O. § 1, S. 75.
[52]) Vgl. hierzu Robert Winkler: Phänomenologie und Religion. Tübingen 1921.
[53]) Die religiösen Erlebnisse. Ihr Sinn und ihre Eigenart. Leipzig 1927 ².
[54]) a. a. O. S. 5.
[55]) a. a. O. S. 6.

des Religiösen angewandte phänomenologische Betrachtungsweise eine Beschreibung oder „Darstellung der kategorialen Formen, die das Wesen der religiösen Gegenstandswelt und der religiösen Akte konstituieren“ [56]). Es ist also die Frage nach dem „Sinn“ dieser Stellungnahmen, bzw. nach dem Wesen der religiösen Gegenstände, deren Bewältigung hier angestrebt wird.

Grundlage der Beschreibung der religiösen Gegenstandssphäre, die der Verfasser zunächst gibt, ist für ihn eine Fundierung an den wirklichen Tatsachen, an den wirklichen religiösen Phänomenen. Diese phänomenologische Unternehmung will unter bewußter „Einklammerung“ des existentiellen Seins der religiösen Phänomene lediglich ein an den religiösen Tatsachen fundiertes „Bild“ von der lebendigen Wirklichkeit der Religion geben.

Nach einer Beschreibung der religiösen Gegenstandssphäre analysiert der Verfasser die Geisteshaltung des religiösen Menschen dieser religiösen Wirklichkeit gegenüber. Diese „Haltung“ sei maßgebend durch das Bild bestimmt, das er von dieser Wirklichkeit hat. Alle religiösen Akte seien in Akten des Glaubens fundiert. „Alles religiöse Verhalten hat den Glauben zur notwendigen Voraussetzung“ [57]), weil „religiöses Verhalten“ dem Sinn seiner eigenen Aussage nach Beziehung zu einer Wirklichkeit sein wolle. Da Religion Glaubensüberzeugungen zu ihrer Grundlage habe, so sei „religiöser Glaube in seinem Wesen dogmatisch und religiöses Verhalten jedenfalls nicht in erster Linie wertendes Verhalten“ [58]). So gehören also „Dogma“ und „religiöses Erleben“ zusammen. Es sei nicht möglich, den Glauben auf religiöse Erfahrung zu gründen, weil diese ihn immer schon zur Voraussetzung habe.

Während die „ästhetische“ Geisteshaltung „wirklichkeitsindifferent“ sei, stehe die „religiöse“ Geisteshaltung einer, wenn auch verborgenen Wirklichkeit gegenüber. Der „glaubende“ Mensch besitze im Gegensatz zum „erkennenden“ eine einzigartige „Glaubensgewissheit“, in der die ganze Mannigfaltigkeit der religiösen Akte fundiert sei. In diesem lebendigen Verhältnis zwischen Ich und Du bestehe Reichtum und Tiefe der personalistischen Religion, deren geheimes Leben das Leben des Gebetes sei.

Die Geisteshaltung des religiösen Menschen sei aber noch

[56]) a. a. O. S. 12.
[57]) Mundle, a. a. O. S. 29.
[58]) Mundle, a. a. O. S. 30.

nicht ausreichend beschrieben, wenn wir unsern Blick lediglich auf die Akte richten, in denen der Mensch die Beziehung mit der Wirklichkeit Gottes herstellt. Man müsse auch die Frage erörtern, so meint der Verfasser, „wie sich der Mensch, d. h. der Mensch, sofern er in dem Beziehungsverhältnis zur Gottheit stehe, selbst erscheint“ [59]), d. h. man müsse das in den religiösen Akten sich betätigende Subjekt besonders betrachten. Diese Haltung sei durch „Demut“ und zugleich ein einzigartiges Selbstbewußtsein gekennzeichnet, d. h. also, „Demut“ als mein Verhältnis zu Gott könne sich sehr wohl verbinden mit einem vernünftigen Selbstbewußtsein des Menschen.

In dem Versuch, den Mundle mit seiner Arbeit unternimmt, das Problem des religiösen Erlebnisses durch einen phänomenologischen Ansatz zu bewältigen, liegt zunächst das stillschweigende Zugeständnis, daß die zur Zeit entwickelten Prinzipien des Psychischen naturwissenschaftlicher Herkunft, die wir bei Besprechung der bisherigen Schriften im Rahmen unserer Literaturübersicht feststellen konnten, nicht ausreichen und infolgedessen revidiert werden müssen. In ähnlicher Weise wie Wunderles Arbeiten [60]) bedeutet diese phänomenologische Unternehmung einen gewaltigen Fortschritt den mehr oder weniger naturwissenschaftlich eingestellten Arbeiten gegenüber. Schon bei jenen Untersuchungen war ihr „empirischer“ Charakter nicht einheitlich, so daß der Terminus „empirisch“, der zur Bestimmung einer Wissenschaft gebraucht wird, die die religiösen Erlebnisse, also allgemein Psychisches bewältigen will, eigentlich versagt. Bei Mundle wandelt sich dieser Begriff des „Empirischen“ in viel größerem Maße. Das Wort „empirisch“ versagt bei Mundle eigentlich vollkommen, d. h. seine Unternehmung ist nur insofern noch „empirisch“ als sie sich an den religiösen „Tatsachen“, an den religiösen Erscheinungen orientieren muß.

Mundles Arbeit stellt eine bewußte Abkehr von der naturwissenschaftlich gefärbten Betrachtungsweise dar. Ihr phänomenologischer Ansatz besticht deshalb, weil psychische Angelegenheiten im Vordergrund stehen und naturwissenschaftliche Praevalenzen ausgeschlossen sind. Wir haben hier ein bewußtes Suchen nach spezifischen Prinzipien des Psychischen.

Die „Ursprungsfrage“, die bei den bisherigen Unternehmungen zur Fassung des religiösen Erlebnisses mehr oder weniger im Vordergrund der Betrachtung stand, findet sich hier nicht mehr. Sie ist gleichgültig geworden, weil sie zur Lösung der

[59]) Mundle, a. a. O. S. 39.
[60]) Das religiöse Erleben und das Irrationale im rel. Erl.

neuen Fragestellung nichts beitragen kann. Dafür wird der Versuch gemacht zur Fixierung einer Funktion. Die Frage nach dem Begriff des religiösen Erlebnisses tritt auf. Schließlich kann man an dem Motiv der Selbstbetrachtung, welches ein legitimes Problem der Psychologie und nicht eine Methode des Psychologen ist, feststellen: Wir haben hier schon eine vertiefte Fragestellung, die dem spezifischen Charakter des Psychischen wesentlich mehr entspricht als die früheren Betrachtungsweisen naturwissenschaftlicher Provenienz es tun konnten. Es handelt sich hier um einen besonderen, neuen Weg, zur Rechtmäßigkeit einer psychologischen Begriffsbildung zu kommen.

Noch aber fehlen die dem Psychischen erst in vollem Maße gerecht werdenden Begriffe: Der Akt und die Aufgabe. Darum bleibt trotz des gewaltigen Fortschrittes einer mehr oder weniger mit naturwissenschaftlichen Begriffen und Methoden behafteten Religionspsychologie gegenüber, Mundle's Arbeit immer noch bei einer „Beschreibung" der religiösen „Gegenstandswirklichkeit" und der „Verhaltungsweisen" des religiösen Menschen. Infolgedessen scheint auch die Isolierung des religiösen Erlebnisses von den Erlebnissen anderer Art noch nicht recht überwunden zu sein. Der Name „Akt" tritt bei Mundle wohl auf, aber er meint damit nicht das Mittel des erlebenden Ich, hierdurch seine mannigfaltigen Erlebnisse, also auch seine religiösen Erlebnisse zu ordnen, sondern er versteht unter „Akt" eine spezifische „Geisteshaltung", eine bestimmte „Grundhaltung"[61]) des religiösen Menschen. — Ebenfalls wird von dem Verfasser nicht die an das Ich gestellte prinzipielle Forderung erkannt, seine Akte in bestimmten Aufgaben zu ordnen.

So sehen wir immer deutlicher, wohin der Weg, um dem religiösen Erlebnis als einem psychologischen Problem näher zu kommen, uns führen muß. Wir wissen, daß die Wegbereiter der modernen Psychologie vielfach Naturwissenschaftler bzw. Physiologen waren. Deshalb ist es auch verständlich, daß die neuere Psychologie mit naturwissenschaftlichen Begriffen und Methoden behaftet ist. Es läßt sich aber in der unaufhörlich voranschreitenden psychologischen Forschung — wie z. B. bei Külpe und der Grazer Schule — das deutliche Bemühen feststellen, sich von diesen mannigfaltigen Ansätzen naturwissenschaftlicher Färbung zu befreien. —

Unsere kritische Betrachtung der Untersuchungen über das religiöse Erlebnis zeigt das Ergebnis, daß diese religionspsycho-

[61]) a. a. O. S. 29 ff.

logischen Unternehmungen von der wissenschaftlichen Lage der allgemeinen psychologischen Forschung abhängig sind. Die Verflechtung psychologischer Fragestellungen mit naturwissenschaftlichen setzt gewisse Schranken, die angesichts psychologischer Erscheinungen, welche nicht bewältigt werden können, zur Prüfung der Grundlagen des Psychischen geradezu herausfordern. Das religiöse Erlebnis bietet hierzu willkommenen Anlaß.

Das Suchen nach Konstanten aber, wie sie in den „Strukturen" zum Ausdruck kommen, ist doch gleichbedeutend mit dem Forschen nach Prinzipien des Psychischen. Dieses Bemühen wird angesichts so verschiedenartiger Unternehmungen deutlich. So stellt sich das Fragen nach der Eindeutigkeit des religiösen Erlebnisses geradezu dar als das feine Bemühen, sich von der naturwissenschaftlichen Umklammerung frei zu machen.

Bei naturwissenschaftlicher Begriffsbildung muß in der allgemeinen Psychologie die „Wahrnehmung" praevalieren. Deshalb will die Bewältigung des „religiösen Erlebnisses" nicht recht gelingen. So sehr aber die „Wahrnehmung" geeignet ist, die naturwissenschaftliche Fragestellung in den Vordergrund zu schieben, gerade so sehr scheint uns das „religiöse Erlebnis" geeignet, die gesamte naturwissenschaftliche Haltung in der Psychologie in Frage zu stellen! —

Im Rahmen dieser allgemeinen Untersuchungen über das religiöse Erlebnis müssen wir auch auf Eduard Spranger's bekanntes Werk: „Die Lebensformen" [62]) eingehen.

Das außerordentlich Bedeutsame seiner Arbeit besteht darin, daß er in Frontstellung zu einer naturwissenschaftlich orientierten Psychologie das Problem des religiösen Erlebnisses auf der Grundlage einer „geisteswissenschaftlichen Psychologie" erörtert. „Unsere Absicht ist die Begründung einer geisteswissenschaftlichen Psychologie der Individualität, einer Ethologie oder Charakterologie." [63])

Spranger interessiert nun aber nicht der religiöse Akt oder das religiöse Erlebnis im Unterschiede zu anderen Akt- und Erlebnisarten, d. h. in der Systematik dieser Arten, sondern die Ganzheit des religiösen Menschen, wenn solche Akte seine gesamte Haltung beherrschen und eine besondere Lebensform begründen. Seinen methodischen Ansatz hebt er deutlich in folgender Weise hervor: „Wir machen den unendlich schwierigen Versuch, unabhängig von besonderen historischen Geisteslagen die Grundtypen

[62]) 7. Aufl. Halle 1930.
[63]) Spranger, a. a. O. S. 114.

der Persönlichkeit zu konstruieren, in denen das religiöse Erlebnis die zentrale Einstellung bedeutet. Der religiöse Mensch ist derjenige, dessen ganze Geistesstruktur dauernd auf die Erzeugung des höchsten, restlos befriedigenden Werterlebnis gerichtet ist.“ [64])

Aus der Wesensbestimmung der Religiosität, unter der Spranger den „dunkelgefühlsmäßigen oder vom Denken durchleuchteten Zustand“ versteht, „worin das Einzelerlebnis in positive oder negative Beziehungen zum Gesamterwerb des individuellen Lebenskernes gesetzt wird“ [65]), ergeben sich für den Verfasser drei religiöse Typen, nämlich der Typus des „immanenten Mystikers“, des „transzendenten Mystikers“ und die „gebrochene dualistische religiöse Natur“.

Wir erblicken in Sprangers Werk eine Fragestellung von grundlegender Bedeutung. Sein Typenproblem hebt aber unsere Frage nach dem religiösen Erlebnis nicht auf. Denn in unserer Untersuchung fragen wir nicht nach dem religiösen Menschen, dessen Haltung durch das Motiv des religiösen Erlebnisses beherrscht wird, nach der typischen religiösen Lebensform, sondern nach dem Begriff oder der Natur des religiösen Erlebnisses in Beziehung, d. h. im Unterschied zu anderen Erlebnissen, gleichgültig, welcher Art die Lebensform ist und auch gleichgültig, ob das religiöse Erlebnis zentral steht oder nicht. —

Auch Rudolf Otto's berühmtes Werk „Das Heilige“ [66]) hebt sich in seiner methodologischen Besonderung von unserer Fragestellung deutlich ab.

Otto untersucht „das Heilige“ und zielt, wie es aus dem Untertitel seines Buches schon hervorgeht, ab auf das „Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen“. „Das Heilige“, so sagt der Verfasser, „ist eine Deutungs- und Bewertungskategorie, die so nur auf religiösem Gebiet vorkommt.“ [67]) Gewöhnlich verstünden wir unter „heilig“ ein sittliches Prädikat als vollendet gut; dieses sei aber nicht sein ursprünglicher Sinn. „Heilig“ schließe das Sittlich Gute zwar ein, aber es enthalte, auch noch für unser Gefühl, einen deutlichen Überschuß, den es hier zu besondern gelte. Da unsere heutige Sprache im Heiligen auch das Sittlich Gute einbeziehe, sei es gut, bei Aufsuchung dieses Überschusses einen besonderen Namen

---

[64]) Spranger, a. a. O. S. 239.
[65]) Spranger, a. a. O. S. 236.
[66]) 8. Aufl. Breslau 1922.
[67]) a. a. O. S. 5.

zu erfinden, der das Heilige minus seines sittlichen Momentes und minus seines rationalen Momentes überhaupt meine. „Ich bilde hierfür zunächst das Wort: das Numinöse und rede von einer eigentümlichen numinosen Deutungs- und Bewertungskategorie und einer numinosen Gemütsgestimmtheit, die allemal da eintritt, wo jene angewandt ist“ [68]). Diese Kategorie sei nun nach Otto nicht definibel im strengen Sinne, sondern nur erörterbar.

Ottos Untersuchung des „Heiligen“ als einer „numinosen Deutungs- und Bewertungskategorie“ macht eine Analyse des Erlebnisses vom Heiligen nicht überflüssig, sondern fordert sie geradezu. Es bleibt ein besonderes Problem, das „Heilige“ zu erörtern, und eine ganz andere Frage, das spezifische Erlebnis vom Heiligen begrifflich zu bestimmen. Es liegen hier also deutlich zwei verschiedene Fragestellungen vor, die genau so aufeinander bezogen und damit voneinander unterschieden sind wie die „numinose Deutungs- und Bewertungskategorie“ und die „numinose Gemütsgestimmtheit“, die, wie Otto sehr richtig hervorhebt, „allemal da eintritt, wo jene angewandt ist“.

b) Das „religiöse Erlebnis“ bei Heiligen.

Die methodologischen Ausführungen über das „religiöse Erlebnis“ sind mit der Schilderung von psychologischen Arbeiten, die das „religiöse Erlebnis“ ganz allgemein zum Gegenstand ihrer Untersuchung nehmen, keineswegs erschöpft. Es gibt vielmehr verschiedene Schriften, die nicht allgemein das „religiöse Erlebnis“ betrachten, sondern sich auf den besonderen religiösen Erlebnischarakter bedeutender religiöser Persönlichkeiten beschränken und diesen in ihren Abhandlungen herauszuarbeiten suchen. Diese Arbeiten ziehen wir deshalb heran, weil sie geeignet sind, die Mannigfaltigkeit religiöser Erlebnisse in ihrer Fülle übersehen zu lassen.

Wir besitzen eine Arbeit von Mundle [69]) über das religiöse Leben des Apostels Paulus. Daneben werden andere große Heilige bezüglich ihrer religiösen Erlebnisse zum Gegenstand religionspsychologischer Untersuchungen genommen.

In den von Georg Wunderle herausgegebenen „Abhandlungen

---

[68]) a. a. O. S. 7.

[69]) Wilhelm Mundle: Das religiöse Leben des Apostels Paulus. Leipzig 1923.

zur Philosophie und Psychologie der Religion" erschien als erstes Heft eine Arbeit von Johannes Schuck über „Das religiöse Erlebnis beim heiligen Bernhard von Clairvaux"[70]).

Bei Bernhards Ausführungen über das „religiöse Erlebnis" erscheinen als wichtige Quellen, so führt Schuck aus, die Hl. Schrift und die Väter. Schriftwort und religiöse Erfahrung gehen, so meint Bernhard, auf eine einzige Quelle, den Hl. Geist zurück. „Bei dem hlg. Geist müssen Wort und Werk übereinstimmen. So wird das religiöse Erlebnis zu einer Erfahrung der in der Schrift niedergelegten Wahrheit und ... das Schriftwort zur Richtschnur für das Urteil über die Echtheit religiösen Erlebens."[71]) Als Methoden verwende der hl. Bernhard die Selbst- und Fremdbeobachtung.

Die religiösen Erlebnisse beim hl. Bernhard weisen eine große „Mannigfaltigkeit" auf. Das religiöse Erleben bezeichne der Heilige häufig mit dem Ausdruck „experiri". Nun zeige eine Untersuchung der Wortfamilie „experiri", eine große Verschiedenheit in der Bedeutung. Hiernach erscheine bei dem religiösen Erlebnis bald „das aktive, bald das passive, bald das affektive, bald das intellektive Element im Vordergrund; bald der Charakter als Erkenntnisquelle, bald der Charakter als Ziel der religiösen Entwicklung und Bildung, aber gerade die Zusammenhänge, die dabei zu untersuchen wären, reizen dazu, mit vorläufiger Außerachtlassung des Wortes experiri den Blick auf diese seelischen Vorgänge in ihrer Gesamtheit zu lenken und anstatt des Wortes die Seele als Ausgangspunkt der Untersuchung zu nehmen..."[72]) „Dabei ist freilich nicht zu umgehen, — so hebt der Verfasser hervor[73]), — daß wir bereits mit einer Vorstellung von dem religiösen Erlebnis an die Sache herantreten. Diese Vorstellung, welche ich vor aller wissenschaftlichen Forschung mit dem Worte ‚Erlebnis' verbinde, besagt: Erlebnis ist ein Vorgang, der in unser Seelenleben tief eingreift und unser Leben nachhaltig beeinflußt. Zum religiösen Erlebnis wird das Erlebnis, wenn es sich dabei um eine Beziehung zu Gott handelt. Dabei gebe ich dem ‚Erlebnis' eine Besonderheit und unterscheide es von der Auffassung, wie sie gewöhnlich mit den allgemeinen Begriffen ‚Religiöse Erfahrung' und ‚Religiöses Erleben' verbunden wird."

---

[70]) Würzburg 1922.
[71]) a. a. O. S. 12.
[72]) a. a. O. S. 24.
[73]) a. a. O. S. 24/25.

Wir erkennen darin, daß Schuck, bevor er im Einzelnen die „religiösen Erlebnisse" beim hl. Bernhard wissenschaftlich untersucht, eine „Vorstellung", eine Begriffsbestimmung des „religiösen Erlebnisses" vorausschickt, einen großen Fortschritt gegenüber den von uns bisher geschilderten Untersuchungen.

Trotzdem aber hat bei Schuck das „Erlebnis" nicht denselben Sinn, den wir mit diesem Begriffe verbinden. Nicht jedes Erlebnis als psychische Einheit ist nach ihm schon ein „Erlebnis". Er knüpft vielmehr zwei Bedingungen an den Tatbestand eines „Erlebnisses"; der seelische „Vorgang" müsse tief in das Seelenleben eingreifen und außerdem das Leben nachhaltig beeinflussen. In diesem engeren Sinne ist das „Erlebnis" bei Schuck also ein ausgezeichnetes Psychisches. Darum muß auch das religiöse Erlebnis eine ausgezeichnete psychische Einheit sein. Demgegenüber müssen wir feststellen, daß der Verfasser mit seiner Begriffsbestimmung des „Erlebnisses" dem Begriff des Psychischen als einer Mannigfaltigkeit von verschiedenartigen und unterschiedlich gefärbten Erlebnissen nicht gerecht wird. Nachwirkungen und Intensitätsgrade sind keine objektiven Effekte, sondern aktgebunden, selbst wenn sie im Augenblick dem Erlebenden in dieser Aktbindung nicht bewußt werden. Das Ich „hat" stets Erlebnisse, es muß sie notwendig haben, wobei die mannigfaltigen Erlebnisse selbstverständlich mehr oder weniger nachwirkend und auch verschieden gefühlsbetont sein können. Das Eine möchten wir festhalten: Der Intensitätsgrad und auch die Wirkungen auf das Leben sind für den Begriff des „Erlebnisses" nicht entscheidend.

Ausgehend von dieser Begriffsbestimmung des religiösen Erlebnisses, die Schuck seiner eigentlichen wissenschaftlichen Untersuchung über die religiösen Erlebnisse beim hl. Bernhard vorausschickt, ordnet der Verfasser die religiösen Erlebnisse in ihrer Mannigfaltigkeit, wie er sie beim hl. Bernhard findet, als „Bekehrungserlebnis", „Erstarrungserlebnis" und „Gotteserlebnis". Er faßt dabei die ersten beiden Erlebnisarten als „Zustandserlebnisse" zusammen. Dagegen bezeichnet er die „Gotteserlebnisse" als „Gegenstandserlebnisse".

Über die Begründung dieser Ordnung der religiösen Erlebnisse sagt Schuck folgendes: „Von allen Erlebnissen verlangt die erste Stelle das Bekehrungserlebnis; nicht bloß deswegen, weil mit ihm die eigentliche religiöse Entwicklung anhebt und grundgelegt wird und dem Heiligen die Bekehrung als die große Wende seines Lebens niemals aus dem Sinn kommen konnte,

noch vielmehr deswegen, weil Bernhard die Bekehrung immer wieder aufs neue miterleben mußte..."[74])

Das zweite Stadium der „religiösen Entwicklung" werde nun durch das sog. „Erstarrungserlebnis" charakterisiert, welches für die Zeit unmittelbar nach der Bekehrung, für die Anfänge der eigentlichen „religiösen Entwicklung" bestimmend sei, ein „Zustand", der als „Erstarrung, Schlaffheit, Unbeweglichkeit und Starre erscheint".

Die Entwicklung von einem religiösen Zustand zum andern, vom Bekehrungs- zum Erstarrungserlebnis umschließe auch eine Reihe von „Akten", die mit den „Gotteserlebnissen", welche „Gegenstandserlebnisse" seien, zusammenfallen können. Auf der dritten Stufe der religiösen Entwicklung nämlich stehe beim hl. Bernhard im Mittelpunkt des geistigen Lebens die praesentia Dei, ein esse, das prae, das vor die Seele hin- und ihr gegenübertrete. Hierbei erörtert Schuck zunächst den „Erlebnisinhalt" und nicht „wie das Erfassen sich vollzieht": Nach dem hl. Bernhard könne die Seele Gott in dreifacher Weise vor sich sehen und erfassen als den Weltenlenker, als den Menschenrichter und als den Bräutigam. Das Innewerden Gottes als des Seelenbräutigams trete bei dem hl. Bernhard am meisten in den Vordergrund und bedeute 4 verschiedene Erlebnisarten: Das Innewerden des Seelenbräutigams als des „heilenden Arztes", des „tröstenden Weggenossen", des „königlichen Hausvaters" und schließlich eines Bräutigams im eigentlichen Sinne.

Der zweite Teil von Schuck's Untersuchung behandelt den „Verlauf" des religiösen Erlebnisses und bestimmt zunächst die „Elemente des Erlebnisaktes. Eine Untersuchung des Seelenvorganges, so meint der Verfasser, „den wir Erlebnisakt nennen, hat zu erforschen, welche „Seelenkräfte"[75]) bei allen geschilderten Erlebnissen, vom Sponsuserlebnis zurück bis zum Bekehrungserlebnis, in Tätigkeit treten, in welchem inneren Zusammenhang die einzelnen Tätigkeiten untereinander stehen, und welche Bedeutung für den Erlebnisakt jeder einzelnen Tätigkeit zukommt"[76]).

Schuck behandelt zunächst das „emotionale" und dann das „intellektive" Element. Er beginnt mit der Herausstellung des „emotionalen" Elementes, weil nach dem hl. Bernhard das ganze religiöse Leben einen affektiven Charakter trage. Die Bedeutung der „Gefühle für das Gesamtbild des religiösen Erlebnisses

[74]) a. a. O. S. 28/29.
[75]) Gesperrt vom Verfasser dieser Schrift.
[76]) a. a. O. S. 58.

beruhe nach der Darstellung des hl. Bernhard darin, daß sie starke Triebfedern für den Willen sind, das religiöse Verständnis erschließen und fördern, und schließlich darin, daß „die Seele in dem bewußten Haben von Gefühlen und Affekten ein Kennzeichen für die Gnade und die Gegenwart Gottes besitzt“ [77]). — Das „intellektive“ Element finde sich weniger bei dem Bekehrungserlebnis als bei dem Erstarrungserlebnis. Es habe besonders für die Bernhardinische Kontemplation eine große Bedeutung.

Die Teilung dieser beiden Faktoren, des „emotionalen“ und „intellektiven“ Elements, stellt das Problem ihres Verhältnisses zueinander um ihrer Einheit willen, die das religiöse Erlebnis fordert. Hierüber gibt Schuck folgende Auskunft [78]): „Der formale Faktor des religiösen Erlebnisses besteht in dem Verbinden der sachlichen Elemente. Dieses Verbinden verlangt nicht nur, daß kein sachliches Element fehlt, es verlangt auch, daß alle Elemente in lebendige, innere Wechselwirkung zueinander gebracht werden. Dabei ist immerhin möglich, daß hier das eine, dort das andere Element stärker hervorgehoben wird und damit das Erleben eine persönliche Eigenart gewinnt; immerhin, weil überall, auch bei dem affektiv gerichteten Bernhard, das Verlaufsgesetz heißt: scire-amare-habere. Aus der tatsächlichen Art der Verbindung dieser Faktoren scheint die Besonderheit der religiösen Erlebnisform des hl. Bernhard zu entstehen, die als Synthese durch Auseinanderlegen der einzelnen Konstitutive nicht völlig zu verstehen ist. Das einfühlende Nacherleben muß hier das Übrige tun.“

Bemerkenswert ist nach Schuck der Umstand, daß das religiöse Erlebnis beim hl. Bernhard durch das „Verlaufsgesetz“: „s c i r e - a m a r e - h a b e r e“ bestimmt wird. Es erhebt sich aber hierbei die Frage, ob in diesem „scire-amare-habere“ eine z e i t l i c h e Ordnung der Sukzession zu sehen ist, so daß — wie der Terminus „Verlaufsgesetz“ andeutet — das eine auf das andere folgen m u ß. Gerade diese Sukzession im Psychischen ist aber das Problem, dessen Lösung nicht eine n o t w e n d i g e zeitliche Ordnung, sondern nur das gegenseitige Verhältnis der drei Faktoren scire, amare, habere bedeuten kann. Zwar ist das Psychische durch eine S u k z e s s i o n von Erlebnissen charakterisiert, aber die Gliederung dieser sukzessiven Reihe bleibt stets dem erlebenden Ich vorbehalten, welches jeweils erneut im Akte die

[77]) a. a. O. S. 65.
[78]) a. a. O. S. 84.

zeitliche Fixierung eines bestimmten Erlebnisses vornimmt. Darum erscheint uns die Bestimmung des religiösen Erlebnisses durch ein festbestimmtes „Verlaufsgesetz" bedenklich.

„Scire-amare-habere" als Einheit gesehen legt nun die Frage nahe, wodurch diese Einheit gestiftet wird. Auf jeden Fall muß aber diese Einheit gefordert werden sowohl mit Bezug auf Gott wie auf den Menschen selbst. Darum ist es verständlich, wenn Schuck nach der Herausstellung der „Elemente" des „Erlebnisaktes" die menschlichen und göttlichen „Prinzipien" dieses „Aktes" behandelt. Da der Verfasser seine Aufgabe, wie er besonders betont, nicht darin erblickt, „eine systematische Untersuchung des religiösen Erlebnisses zu geben, sondern nur das Erlebnisbild nach den Schriften des hl. Bernhard" [79]) zu zeichnen, so sieht er auch von einer Erörterung der Notwendigkeit göttlichen und menschlichen Zusammenwirkens sowie des Verhältnisses von Gnade und Freiheit ab und setzt nur an jenen Punkten an, die in der Erörterung des Heiligen über das religiöse Erleben hervortreten. Dieses seien zunächst die „Zurückführung der Kontemplation im Sinne Bernhards auf das göttliche Prinzip und mit noch stärkerer Betonung die Zurückführung auf die einzelnen göttlichen Personen". Trotz Hervorhebung der Priorität des göttlichen Prinzips durch den hl. Bernhard komme auch die menschliche Tätigkeit auf breitem Raum und in eindrucksvoller Weise zur Geltung.

Gerade wegen dieser Einheit von „scire-amare-habere" komme dem religiösen Erlebnis für das religiöse Gesamtverhalten des Heiligen eine besondere Bedeutung zu. So beruhe die Einheit von religiösem Erlebnis und religiöser Erkenntnis bei Bernhard auf dem gemeinsamen Ursprung beider im hl. Geiste. „Zu der Überzeugung von der Widerspruchslosigkeit von Glauben und Wissen tritt bei Bernhard die Überzeugung von der Übereinstimmung zwischen Glauben und Erlebnis." [80])

Im Schlußkapitel behandelt der Verfasser schließlich die Verwurzelung des Bernhardinischen Erlebnisbegriffes in der Persönlichkeit des Heiligen. Diese Verwurzelung liege in einem Doppelten begründet: einmal in der persönlichen Eigenart des Heiligen, also in seiner Individualität, und zum Zweiten in besonderen persönlichen Erlebnissen, die ihn innerlich sehr stark beeindruckt hatten.

Schucks Arbeit will bewußt keine systematische Unter-

---

[79]) a. a. O. S. 84.
[80]) a. a. O. S. 96.

suchung des religiösen Erlebnisses sein, sondern sie will lediglich ein „Erlebnisbild" nach den Schriften des hl. Bernhard zeichnen. Er bemüht sich also um die besondere Art bestimmter religiöser Erlebnisse und muß deshalb den Begriff des religiösen Erlebnisses voraussetzen. Dieses tut er in Form einer Definition des religiösen Erlebnisses, die er seiner Einzeluntersuchung vorausschickt. Bei der Eigenart seiner Untersuchung ist dieses vom Verfasser richtig gesehen. Er erkennt als eine besondere Aufgabe an eine systematische Untersuchung der Natur des religiösen Erlebnisses, d. h. der Formen und ihrer Einheit. Eine solche systematische Untersuchung müßte aber für alle Einzeluntersuchungen Geltung beanspruchen dürfen.

Der Ansatz seiner Einzelfeststellungen über das religiöse Erlebnis beim hl. Bernhard entspricht etwa der Art, wie sie Wunderle von der Religionspsychologie als einer „empirischen" Wissenschaft fordert. Dieses erkennt man daran, daß Schuck zunächst die religiöse „Entwicklung" behandelt, die erst durch ein „Bekehrungs"- und dann durch ein „Erstarrungserlebnis" bestimmt wird. Beide bezeichnet der Verfasser als „Zustandserlebnisse", während er erst die „Gotteserlebnisse" „Gegenstandserlebnisse" nennt. Hierbei gibt Schuck allerdings richtig zu, daß „Zustands"- und „Gegenstandserlebnisse" nicht streng voneinander zu trennen sind. Dadurch aber wird angedeutet, daß diese Trennung des religiösen Erlebnisses in „Zustands"- und in „Gegenstandserlebnisse" das religiöse Erlebnis nicht eindeutig bestimmen kann. Sie ist nur möglich durch die Frage nach der „Entwicklung" des religiösen Erlebnisses bei einem Individuum. So sehen wir hier wiederum deutlich, daß die Frage nach der Entwicklung von Psychischem der eindeutigen Bestimmung des Psychischen im Sinne des Logos der Psyche allein nicht gerecht werden kann.

Sachlich gesehen ist aber die Trennung des religiösen Erlebnisses in „Zustands"- und in „Gegenstandserlebnisse" deswegen nicht zu verantworten, weil ein Erlebnis niemals gegenstandslos sein kann. Die Aussage des Erlebenden in einem solchen Falle, daß ein Erlebnis gegenstandslos sei, unterliegt gewissen Bedingungen der Betrachtung, die nicht übersehen werden dürfen. Einmal ist das gemeinte Erlebnis von der Aussage, die dieses Erlebnis betrifft, zu scheiden. Die Aussage über ein solches Erlebnis ist ein Urteil über sich selbst, also ein Fall von Selbstbetrachtung. Das Erlebnis selbst, das in Frage steht, darf fernerhin vom Theoretiker der Psyche nicht isoliert betrachtet werden, sondern wird eindeutig durch die Ordnung, in die es der Er-

lebende gestellt hat, d. h. durch die Zugehörigkeit zu einer Aufgabe. Ist die Gegenstandsgebundenheit des Psychischen ein Definitionsmoment ihrer Methode, dann ist die Aussage des Erlebenden, sein Erlebnis sei gegenstandslos, nicht als absolute Negation im Sinne eines Nullpunktes zu bewerten. Weil das Psychische grundsätzlich aktabhängig und damit auf Gegenstände gerichtet ist, darf man die Aussage von „gegenstandslosen" Erlebnissen, etwa von Stimmungen, nur relativ auffassen.

Unter diesem Gesichtspunkt ist auch die Trennung in „Zustands"- und „Gegenstandserlebnisse" nicht absolut, sondern nur relativ.

Aber Schuck fragt nicht nur nach der „Entwicklung" des religiösen Erlebnisses im allgemeinen, sondern auch nach seinem „Verlauf". Dieser würde durch „Seelenkräfte", die „emotionalen" und „intellektiven" Elemente, bestimmt, welche den sog. „Erlebnisakt" konstituieren. Trotzdem aber, so muß der Verfasser selbst zugeben, könne eine eindeutige Bestimmung des religiösen Erlebnisses durch diese „Elemente" nicht erreicht werden.

Infolgedessen konstruiert der Verfasser, um diese „Elemente" zu einer Einheit zu bringen, einen diese verschiedenen „Elemente" verbindenden sog. „formalen Faktor". Dieser soll also die Einheit der verschiedenartigen „Seelenkräfte", der „emotionalen" und „intellektiven" Elemente und damit die Einheit des religiösen Erlebnisses begründen. Man spürt hier deutlich das Ringen um eine dem Psychischen gerecht werdende einheitliche Ordnung. Daß der Akt diese Ordnung in der Psyche stiftet, also auch über die Beteiligung einzelner „Seelenkräfte" beim jeweiligen Erleben entscheidet, tritt bei dem Verfasser noch nicht in voller Deutlichkeit hervor. Zwar gebraucht er die Bezeichnung „Erlebnisakt", aber er verbindet damit nicht den Sinn einer prinzipiellen Aktualität des Psychischen. Er bezeichnet damit lediglich den „seelischen Vorgang", der beim religiösen Erlebnis gegeben ist. Die prinzipielle Aktualität des Psychischen aber kann nur bedeuten, daß das erlebende Ich grundsätzlich in A k t e n seine Erlebnisse, also auch seine religiösen Erlebnisse in der Psyche als einer Mannigfaltigkeit von Erlebnissen o r d n e t, genauer zu jedem Moment muß grundsätzlich ordnen können. Sie kann nur den Sinn haben, daß der Fromme im religiösen Akt über die F ä r b u n g dieses Aktes — mehr nach der „emotionalen" oder mehr nach der „intellektiven" Seite hin — die prinzipielle Entscheidung hat. Das Emotionale an solchen Erlebnissen

grenzt sich nicht in der Weise ab, daß besondere, ausgesprochen emotional bestimmte Erlebnisse neben solchen stehen müßten, die es nicht sind, als hätte man zwei voneinander getrennte Gruppen zu unterscheiden. Die emotionale Färbung eines Erlebnisses ist ja gerade die psychische Repräsentation des Anteils, den das ganze Ich dem Erlebnis gegenüber besitzt. Bei Ansatz einer solchen prinzipiellen psychischen Aktualität erübrigt sich die Konstruktion eines „formalen Faktors". Weil der Verfasser nicht eine „systematische" Untersuchung des religiösen Erlebnisses, sondern nur ein „Erlebnisbild" nach den Schriften des hl. Bernhard geben will, begnügt er sich mit dem Hinweis auf die göttlichen und menschlichen „Prinzipien" des religiösen „Erlebnisaktes". Er gesteht damit aber einer systematischen Arbeit die Aufgabe zu, das Zusammenwirken beider „Prinzipien" zu untersuchen. Eine solche Untersuchung kann diesem Zusammenwirken der göttlichen und menschlichen „Prinzipien" nur unter Ansatz der prinzipiellen psychischen Aktualität gerecht werden. Der religiöse Akt meint geradezu das Verhältnis beider „Prinzipien", weil ihm die Relation Ich-Gott zu Grunde liegt. Man darf darum nicht von zwei „Prinzipien" des religiösen Aktes sprechen, dem göttlichen und dem menschlichen, sondern nur von dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch und Mensch und Gott, welches als Prinzip des religiösen Erlebnisses grundsätzlich waltet, wenn es auch nicht immer bewußt wird.

Gerade Schucks Arbeit bringt den erneuten Beweis dafür, daß die eindeutige Bestimmung des religiösen Erlebnisses immer wieder zu einer Erörterung der Grundlagen des Psychischen aufruft. Nur wenn wir an den Grundlagen des Psychischen nicht vorbeigehen, werden wir dem religiösen Erlebnis in systematischer Betrachtung voll gerecht werden können. —

William James, der in der Hauptsache nur außergewöhnliche religiöse Erscheinungen untersucht, dagegen das religiöse Durchschnittsleben unbeachtet läßt, sagt in seinem Werke „The varieties of religions experience" [81]: „Um in die Geheimnisse einer Wissenschaft einzudringen, gehen wir zu erfahrenen Spezialisten .... und nicht zu Dilettanten." Deshalb ist es verständlich, wenn der religionspsychologische Forscher sich zu Untersuchungen über das religiöse Leben der großen Mystiker hingezogen fühlt, weil gerade das reichdifferenzierte Innenleben dieser bedeutenden reli-

[81]) In das Deutsche übers. von Wobbermin: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Leipzig 1907, S. 446.

giösen Persönlichkeiten eine unerschöpfliche Fundgrube für die Formen und die Natur des religiösen und des mit diesem eng verwandten mystischen Erlebnisses bedeutet.

Andreas Back stellt in den Mittelpunkt seiner individualpsychologischen Analyse die Spanierin Theresia von Jesus [82]). Aus dem weitverzweigten Fragenkomplex greift der Verfasser das mystische „Erlebnis der Gottesnähe" heraus.

Hierbei stößt er sogleich auf psychologische Probleme. Aufgabe der Psychologie sei es, den seelischen „Ablauf" dieses mystischen Erlebnisses festzustellen, d. h. es zu beobachten, zu beschreiben, in Gruppen zusammenstellen und mit dem gesamten Seelenleben in Zusammenhang zu bringen.

Nach einer Darlegung von Theresias Leben und Schaffen stellt Back zunächst das mystische Erlebnis der Gottesnähe nach den Schilderungen Theresias dar, um dann seine Analyse dieses Erlebnisses anzusetzen und schließlich die Frage nach der Art der Gotteserkenntnis beim mystischen Erlebnis der Gottesnähe zu beantworten.

Theresia kenne vier Höhenstufen des mystischen Aufstiegs, deren höchste Stufe die „mystische Vermählung" sei. „Es ist der Gipfelpunkt des religiösen Lebens, über den nur noch die schleierlose Gottesschau im Jenseits hinausragt. Die Seele verspürt fast ohne Unterlaß die Gottesnähe und Gotteseinigung, ohne daß irgendeine Störung in der psychischen Betätigung zutage tritt; Innen- und Außenleben entwickeln sich in völliger „Harmonie; es gibt keine Bindung der Sinne" [83]).

In seiner Analyse des mystischen Erlebnisses der Gottesnähe bietet der Verfasser folgende Ergebnisse:

Ebenso wie das „religiöse" Erlebnis keine seelische „Anlage" fordere, die spezifisch von den übrigen zu unterscheiden wäre, erheische auch das „mystische" Erlebnis kein wesentlich neues „Seelenvermögen". Der Unterschied zwischen beiden liege nicht in verschiedenartigen Seelenfähigkeiten, sondern in der Art ihrer Betätigung. Damit trifft der Verfasser das Psychische an einer entscheidenden Stelle.

Nicht verschiedene „Seelenvermögen" bedingen den Unterschied zwischen religiösem und mystischem Erlebnis, sondern dieser Unterschied ist abhängig von der „Art der Betätigung ver-

---

[82]) Das mystische Erlebnis der Gottesnähe bei der heiligen Theresia von Jesus. In: Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion. Heft 24. Würzburg 1930.

[83]) Back, a. a. O. S. 28.

schiedenartiger Seelenfähigkeiten". Hierin liegt zweifellos ein großer Fortschritt der älteren „Vermögenspsychologie" gegenüber, welche die Seele in verschiedenartige Seelenvermögen aufteilen wollte. Demgegenüber gibt Back der „Betätigung", also dem Akte, das souveräne Recht, die mannigfaltigen Erlebnisse zu gestalten. Der Verfasser isoliert das mystische Erlebnis nicht, sondern sieht es grundsätzlich in einer Mannigfaltigkeit von Akten. Er grenzt es dem „religiösen" Erlebnis gegenüber ab. Er betont die Aktabhängigkeit der Erlebnisse und schließlich hebt er die Aktgestaltung der Erlebnisse, des „religiösen" Erlebnisses genau wie des „mystischen" Erlebnisses der Gottesnähe, hervor.

Bei vielen Schilderungen vom mystischen Erlebnis, so sagt Back weiter, gebe Theresia Aufschluß über das Verhalten der einzelnen seelischen Fähigkeiten. So schreibe sie z. B. über ihr Erstlingserlebnis der mystischen Gottesnähe: „Es überkam mich zuweilen das Gefühl der Gegenwart Gottes... Der Wille liebt, das Gedächtnis setzt fast ganz aus, der Verstand raisoniert nicht, doch ist er, glaube ich, nicht ganz untätig" (Vida c. X.). Wenn im Stadium der mystischen Betätigung an Stelle des diskursiven Denkens das „schauende Erkennen" trete, so sei damit selbstverständlich nicht das Aufhören jeglicher Verstandestätigkeit gemeint; es gäbe ja sonst kein Erkennen mehr. — Ähnlich wie das rationale Element des „Denkens" beim mystischen Erlebnis einen eigentümlichen Charakter habe, so bekämen auch die irrationalen Elemente eine bestimmte Färbung. „Beachtenswert", so sagt der Verfasser, „ist eine ... Äußerung der spanischen Schriftstellerin über die Natur der gewöhnlichen religiösen Gefühle. Sie erachtet dieselben nicht als grundverschieden von den sonstigen Affekten, sondern spricht sie lediglich als edler ... an, weil sie einem höheren Gegenstande als die anderen entsprechen." [84]) Grundverschieden aber von den gewöhnlichen religiösen Gefühlen seien die mystischen Gefühle und Gemütsbewegungen. „Ihre kennzeichnenden Merkmale sind Tiefenlage, Feinheit und Geistigkeit, ihre Unabhängigkeit von der menschlichen Willkür, ihre Lustbetontheit." [85]) — Auch das Wollen habe im mystischen Erlebnis seine besondere Färbung. „Das ihm zukommende aktive Streben hat einen starken Einschlag von Hingezogensein zum religiösen Wertobjekt." [86])

Die Art der Gotteserkenntnis beim mystischen Erlebnis der Gottesnähe sei, wie der Verfasser hervorhebt, bei Theresia keine

---

[84]) Back, a. a. O. S. 85.
[85]) Back, a. a. O. S. 87.
[86]) Back, a. a. O. S. 91.

unmittelbare Gottesschau, sondern nur eine mittelbare, eine „begriffliche Erkenntnis" der Gegenwart Gottes. Unmittelbar würden nur die eigenartigen innerseelischen Erfahrungstatsachen des höheren religiösen Erkennens, Fühlens und Wollens wahrgenommen. Die mittelbare Erkenntnis Gottes erreiche der Mystiker durch das Schlußverfahren.

So kommt schließlich der Verfasser zur Bestimmung des mystischen Erlebnisses der Gottesnähe: „Es ist ein synthetisches Gebilde, das aus drei verschiedenen Bestandteilen zusammengewachsen ist, nämlich den unmittelbar erfaßten, innerseelischen Bewußtseinserlebnissen des mystischen Erkennens, Fühlens und Wollens; einem vom Mystiker selten beachteten, auf dem Schlußverfahren beruhenden Denkschritt, der eine göttliche Ursache hinter diesen Erscheinungen sucht; und endlich einem Affektausbruch, welcher der aus den beiden vorhergehenden Elementen entsprungenen Überzeugung, die göttliche Einwirkung zu erfahren, auf dem Fuße folgt. Es ist selbstverständlich, daß der Mystiker in den wenigsten Fällen die Komponenten seines Erlebnisses unterscheidet; zumal die gedanklichen Bestandteile und Beigaben wird er im Andrang der Gefühle leicht übersehen, so wesentlich sie im Gesamterlebnis auch sein mögen." [87])

Das „religiöse" ebenso wie das „mystische" Erlebnis ist zwar eine Einheit und doch wieder auf eine Abwandlung angewiesen. Darum können auch das mystische Erlebnis der Gottesnähe wechselnde Motive bestimmen: „Aus der komplizierten Struktur des Gesamterlebnisses erklärt es sich, daß Theresia bald vom Gefühl, bald vom Gedanken, bald von dem Überzeugtsein von der Gottesnähe spricht, denn diese Elemente finden sich ja alle darin vor und werden dem Erlebenden je nach ihrer Betonung mehr oder minder bewußt." [88])

Abschließend werden wir zu Backs Arbeit folgendes sagen können:

Der Verfasser kehrt sich bewußt ab von jener Psychologie, die sich das Seelenleben aus verschiedenen „Seelenvermögen" erklärt, welche der Seele anhaften sollen. Demgegenüber stellt der Verfasser die grundsätzliche Aktualität des Psychischen heraus, so daß die verschiedenartigen Erlebnisse ihre Besonderheit der „Art der Betätigung" verschiedenartiger Seelenfähigkeiten verdanken.

Trotzdem führt Back diesen Ansatz einer prinzipiellen psychischen Aktualität bei der Erörterung des mystischen Erlebnisses

---

[87]) Back, a. a. O. S. 104.
[88]) Back, a. a. O. S. 104/105.

der Gottesnähe nicht konsequent durch. Daher zeitigt seine Untersuchung gewisse Schranken: So fragt er nach dem „Verlauf" dieses mystischen Erlebnisses. Ferner begnügt er sich mit der Aufzeigung von „rationalen" und „irrationalen" Elementen, die beim mystischen Erlebnis eine bestimmte Färbung erfahren. Aber diese „Elemente" können das mystische Erlebnis nicht restlos definieren, denn ein Erlebnis kann immer nur eine Einheit sein und niemals ein aus „Elementen" Zusammengesetztes. Der Verfasser übersieht, daß diese Einheit lediglich in mystischen oder religiösen Akten vom Mystiker selbst zu stiften ist. Infolgedessen bestimmt er das mystische Erlebnis der Gottesnähe nicht durch Invarianten, die das mystische Erlebnis einheitlich, d. h. definitorisch fassen müßten. Back beantwortet die Frage nach dem mystischen Erlebnis letztlich nicht von dem Erlebenden selbst aus, der als religiös Erlebender im Akte das alleinige Bestimmungsrecht über den Charakter des mystischen Erlebnisses besitzt, sondern definiert von sich aus das mystische Erlebnis als ein „synthetisches Gebilde", welches aus drei „Bestandteilen" oder „Komponenten" zusammengesetzt sein soll. Besonders der „Denkschritt, der eine göttliche Ursache hinter diesen Erscheinungen sucht", muß eine reine Konstruktion des Theoretikers bleiben, weil der religiös Erlebende im religiösen oder auch mystischen Erlebnis sich stets von Gott gesetzt weiß, so daß dieses Sich-gesetzt-wissen nicht ein „Denkschritt" sein kann, sondern ein das religiöse bzw. mystische Erlebnis definierendes Motiv eine Voraussetzung darstellt, welche der Erlebende im religiösen oder mystischen Akte „meint".

Aus diesen Überlegungen wird einsichtig, daß der Verfasser trotz seines bedeutsamen Hinweises auf die Aktualität des Psychischen doch in seinem Ansatz nicht zu einer streng psychologischen Fragestellung kommt. Aber unter Hervorhebung dieser Schranken ist die Arbeit ein erneutes Zeugnis für das Ringen um die Prinzipien des Psychischen.

c) Das religiöse Erlebnis der frühen Kindheit.

In unseren bisherigen Betrachtungen über die methodologischen Fragen zur Literatur des „religiösen Erlebnisses" tauchte zwar in verschiedenen Abwandlungen, aber immer wieder von neuem die Frage nach dem „Ursprung" des religiösen Erlebnisses auf. Man fragt nach der „Entstehung" und nach dem „Punkt", in welchem die Religion geboren werde, nach der „Geburtsstunde" des religiösen Erlebnisses.

Das Bedenkliche bei den verschiedenen Bemühungen um den

„Ursprung des religiösen Erlebnisses" ist nicht allein der Umstand, daß die Ursprungsfrage, vom Theoretiker gestellt und beantwortet, dem erlebenden Ich das souveräne Recht ihrer Beantwortung nimmt, sondern daß man nach letzten, d. h. also notwendigen Motiven sucht, die den „Ursprung" des Religiösen begründen sollen.

Deshalb kann die „Not" gewiß Anlaß für religiöse Erlebnisse sein. Das Entscheidende und darum Ungerechtfertigte allein besteht darin, daß sie als letztes Motiv des „Anfangs" in ähnlicher Weise gewonnen wird wie der „Wille". Infolgedessen kann die „Not" und ebenso der „Wille" wohl einen religiösen Erlebnisfall begründen, sie vermögen indes nicht das religiöse Erlebnis gesetzlich, also begrifflich zu fassen. „Not" und „Wille" sind nicht immer die das religiöse Erlebnis begründenden Motive. Für eine Bestimmung der Natur des religiösen Erlebnisses kann also die „Ursprungsfrage" in der Abwandlung von „Not" und „Wille" nicht ausreichen. Sie ist ungeeignet, das psychische Phänomen des religiösen Erlebnisses begrifflich zu fassen.

Ähnlich verhält es sich auch, wenn man das „Gefühl" als letztes Definitionsmoment des religiösen Erlebnisses ansehen will. Man sagt, das religiöse Erlebnis habe im „Gefühl" seinen „Ursprung", seine „Entstehung" und hebt dabei die religiöses Erleben begründende Bindung an den religiösen „Gegenstand" auf. „Gefühl" kann wohl religiöse Erlebnisse bestimmen, muß es aber nicht. Darum versagt die Ursprungsfrage, wenn ihre Beantwortung das „Gefühl" als letztes Motiv herausstellt.

Eine weitere Abwandlung findet die Ursprungsfrage bei dem Hinweis auf das „Irrationale", welches doch nur ein Ausdruck der Andersartigkeit gegenüber „rational" gefärbten Erlebnissen sein kann. Niemals gewährleistet das Irrationale allein eine begriffliche Bestimmung religiösen Erlebens.

Auch das „Unbewußte" deutet auf das Suchen nach letzten Motiven hin, die den „Ursprung" des religiösen Erlebnisses begründen sollen.

Die Ursprungsfrage tritt also tatsächlich in den vorangegangenen Untersuchungen in vielfältiger Abwandlung auf. Sie zieht die psychischen Letztheiten, welche Bezeichnungen diese auch immer tragen mögen, in ihren Bereich.

So bleibt für den Religionspsychologen noch übrig, die frühe Kindheit nach dem „Ursprung" des religiösen Erlebnisses zu befragen. Gerade die frühe Kindheit könnte doch die „Anfänge" des religiösen Erlebnisses aufzeigen.

Das Ziel von Wunderles Studie über die „frühkindlichen reli-

giösen Erlebnisse“ [89]) ist, einen Baustein zur erfahrungsmäßigen Erkenntnis des kindlichen religiösen Erlebens zu liefern. Er kleidet dieses Ziel in die Frage: „Worin und wie offenbart sich der Anfang des religiösen Lebens in unsern Kindern?“ [90]).

Die Untersuchung ist als Umfrage in Form von 10 Fragen an 40 Erwachsene angelegt mit einer „Anweisung“, „nur klare, möglichst ausführliche Beschreibungen der frühesten religiösen Erfahrungen, so wie die sorgsame Erinnerung sie eben darstellt, zu geben“. Die Antworten von 32 Versuchspersonen, die im Alter von 17 bis 37 Jahren standen, konnten vom Versuchsleiter für die vorliegende Studie verwandt werden.

Der Verfasser gibt in seiner Schrift zunächst die 32 Antworten im Wortlaut wieder, um dann die hauptsächlichsten Ergebnisse herauszustellen.

Bei den „frühkindlichen“ religiösen Erlebnissen handle es sich nur um „schlichte“ religiöse Erlebnisse und nicht um solche im „modern-prägnanten“ Sinne. Infolgedessen seien alle religiösen Kindheitserinnerungen psychologisch auf den Unterschied der schlichten und der prägnanten Erlebnisweise zu prüfen. „Man wird wohl sagen dürfen, daß die letztere dem frühkindlichen Alter ... ferne liegt; wo wir sie also doch beschrieben finden, ... ist die Vermutung am Platze, sie könnte von späterher hineingedeutet worden sein“ [91]).

Damit gibt sich Wunderle nur Rechenschaft über den Unterschied zwischen dem religiösen Erlebnis des Erwachsenen und dem des Kindes.

Er stellt hierbei zunächst fest, daß „reine religiöse Erlebnisse“, wie die „Anbetung Gottes“, der „Dank an Gott“ u. a. sich in den Protokollen, wenigstens soweit Aussagen über die frühe Kindheit in Betracht kommen, nur als Ausnahmen finden, denn in der Regel schwingen andere Motive mehr oder weniger deutlich mit. Wo sie klar hervortreten, entpuppen sie sich als naiv-kindlicher Egoismus.

Ein weiterer Unterschied zwischen dem religiösen Erlebnis des Kindes und des Erwachsenen sei mit dem Verhältnis von Aktivität und Passivität gegeben. Die Aktivität des Kindes könne nur „relativ“ sein. Der Verfasser hebt richtig hervor: „Völlige Passivität könnte man selbst beim Kinde nicht als „religiöses“ Erlebnis bezeichnen; auch das schlichte religiöse Erleben bedarf irgend-

---

[89]) Georg Wunderle: Frühkindliche religiöse Erlebnisse im Lichte späterer Erinnerung. In: Abhandlungen z. Philos. u. Psychol. d. Religion. Heft IV. Würzburg 1923.

[90]) a. a. O. S. 2.

[91]) Wunderle, a. a. O. S. 45.

welcher, wenngleich geringer innerer Teilnahme und Aktivität“ [92]). „Die Faktoren der Entwicklung vom mehr passiven Stadium zur Entstehung und zum allmählichen Wachstum der Aktivität arbeiten nach den Aussagen der meisten unserer Versuchspersonen darauf hin, in die religiöse Art der erziehenden Umgebung einzuführen“ [93]). Das Ergebnis seiner Protokolluntersuchung, so sagt der Verfasser, bestätige also die relative Unselbständigkeit und Passivität der frühkindlichen religiösen Erlebnisse.

Weiter zeigt Wunderle dann die nähere Beschaffenheit der frühkindlichen religiösen Erinnerungen und gibt hier Auskünfte über die „Zeit“ der ersten bzw. frühkindlichen religiösen Erlebnisse. Hierbei zieht er aus den vorliegenden Protokollen den Schluß: „Die genaue Feststellung des ersten religiösen Kindheitserlebnisses überhaupt ist selbst bei sorgfältiger Besinnung und bei gutem Erinnerungsvermögen sehr schwer. Durch die Tatsache bestimmter, ob auch noch so seltener Erinnerungen aber wird das Vorkommen frühkindlicher religiöser Erlebnisse erfahrungsgemäß bestätigt“ [94]).

Das religiöse Erlebnis werde nun durch bestimmte Motive ausgelöst. Als das frühkindliche religiöse Erlebnis „auslösenden Momente“ kämen in Gruppen geordnet 4 Hauptmotive in Betracht: Naturereignisse, Familienvorkommnisse, religiöse Übungen innerhalb der Familie oder in der Kirche, namentlich beim Gemeindegottesdienst, und schließlich religiöse Bilder und Phantasievorstellungen.

Beim frühkindlichen religiösen Erlebnis seien verschiedene „seelische Funktionen“ beteiligt. Hierüber kommt der Verfasser zu dem Resultat, daß das gegenständliche Erkennen des Göttlichen oder Heiligen, mag es noch so naiv und antropomorphistisch sein, die Grundlage alles erinnerten religiösen Lebens sei. Das religiöse Denken und Vorstellen erscheine aber auch ausdrücklich; ebenfalls kämen in den Protokollen häufig Gefühle, Affekte und Stimmungen vor, während sich das Wollen nur spärlich fände.

Wunderles Untersuchung ist in prinzipieller Hinsicht aus verschiedenen Gründen für das Problem des religiösen Erlebnisses besonders erwähnenswert: Um die Frage nach den „ersten“ religiösen Erlebnissen, nach dem „Anfang“ des religiösen Lebens in der frühen Kindheit zu beantworten, grenzt er die kindlichen religiösen Erlebnisse dem religiösen Erleben der Erwachsenen gegenüber ab und kommt zu dem Ergebnis, daß die „schlichten“ früh-

[92]) Wunderle, a. a. O. S. 48.
[93]) Wunderle, a. a. O. S. 48.
[94]) Wunderle, a. a. O. S. 53.

kindlichen religiösen Erlebnisse niemals „reine" religiöse Erlebnisse seien, weil stets andere Motive mitschwingen. Darum sei das frühkindliche religiöse Erleben nur durch eine „relative" Aktivität im Gegensatz zu dem religiösen Erleben der Erwachsenen ausgezeichnet.

Hierzu bemerken wir, daß gerade diese Herausarbeitung des Unterschiedes zwischen beiden religiösen Erlebnisarten ihren gegenseitigen Bezug fordern muß. Denn frühkindliche religiöse Erlebnisse sind nur besondere Fälle des religiösen Erlebnisses überhaupt. Die Frage nach frühlindlichen religiösen Erlebnissen verlangt das „religiöse Erlebnis" als Voraussetzung. Letzteres bleibt von Wunderle unerörtert und darum einer besonderen Untersuchung vorbehalten.

Die Suche nach dem „ersten" religiösen Erlebnis ist nach des Verfassers eigener Aussage ergebnislos. Er muß sich mit dem Hinweis begnügen, daß das „erste" religiöse Erlebnis sehr schwer feststellbar ist. Allerdings erweist seine Untersuchung die Tatsache des Vorkommens frühkindlicher religiöser Erlebnisse.

Liegt nun, so fragen wir, die Schwierigkeit, das „erste" religiöse Erlebnis festzustellen, nur in dem schlechten Erinnerungsvermögen der Erwachsenen oder ist die Frage nach dem „ersten" religiösen Erlebnis als psychologisches Problem in einer Theorie des Psychischen falsch gestellt? Schließlich müßte doch bei guter Erinnerung die tatsächliche Aussage eines „ersten" religiösen Erlebnisses die Möglichkeit eines noch früheren offen lassen. Grundsätzlich hat aber die Entscheidung über das „erste" religiöse Erlebnis nicht der Theoretiker der Psyche, sondern das erlebende Ich selbst. Die Folge einer solchen unscharfen psychologischen Fragestellung wäre, daß der Psychologe stets im Tatsächlichen, im Beobachtbaren stecken bliebe. Das eigentlich psychologische Problem aber, welches diese Tatsachen, diese religiösen Erlebnisfälle erst m ö g l i c h macht, bliebe hierbei ungelöst. Eine Theorie des Psychischen kann stets nur fragen: W e n n frühkindliche religiöse Erlebnisse vorliegen, welcher Art ist das ihnen zu Grunde liegende psychische Gesetz, welcher Art ist der Begriff des religiösen Erlebnisses?

So stellt also die Erörterung des frühkindlichen religiösen Erlebnisses die Frage nach dem „religiösen Erlebnis" überhaupt. Dieser Begriff des religiösen Erlebnisses trägt das Kennzeichen der Notwendigkeit für mögliche religiöse Erlebnisfälle, also auch für das frühkindliche religiöse Erlebnis. Wunderles Frage nach dem religiösen Erleben der frühen Kindheit, nach dem e r s t e n religiösen Erlebnis ist eine Abwandlung der alten, bei unseren

methodologischen Betrachtungen der anderen Schriften über das religiöse Erlebnis sich immer wieder vorfindenden Ursprungsfrage. Wunderles Untersuchung erbringt aber den erneuten Beweis dafür, daß das Fragen nach dem „ersten" religiösen Erlebnis, nach dem Ursprung, nach der „Entstehung" religiösen Erlebens kein Problem der Psychologie sein kann — so sehr es natürlich ein Problem der Seelsorge und Erziehung ist —, weil nur das erlebende Ich das Entscheidungsrecht über seine mannigfaltigen Erlebnisse und ihre aktuelle Gestaltung besitzt.

Für unser Problem ist die Hervorhebung der Gegenstandsgebundenheit der frühkindlichen religiösen Erlebnisse durch den Verfasser von fundamentaler Bedeutung. Diese grundsätzliche Gegenstandsgebundenheit selbst des kindlichen religiösen Erlebnisses, welches sich am ehesten im Gefühlsmäßigen verlieren könnte, schließt einen religiösen Subjektivismus aus und fordert den Bezug des religiösen Erlebnisses auf eine ausgezeichnete „Gegenständlichkeit". In dieser Hervorhebung der Bindung des religiösen Erlebens an einen „Gegenstand", wie überhaupt in der feinsinnigen Auswertung der Protokolle liegt ohne Zweifel der große Wert von Wunderles Studie über die religiösen Erlebnisse der frühen Kindheit. Wir bemerken erneut in dieser, wie in den oben erwähnten Arbeiten des Würzburger Religionspsychologen, das Ringen um psychologische Begriffsklarheit.

Wenn wir hervorheben, daß die theoretische Erörterung frühkindlicher religiöser Erlebnisse zur Voraussetzung den Begriff des religiösen Erlebnisses haben muß, so ist sich dessen Wunderle auch bewußt und empfindet das Fehlen einer Begriffsanalyse des religiösen Erlebnisses durchaus als einen Mangel, wenn er sagt [95]): „Was an der Veranstaltung des Versuches vielleicht am ehesten auffällt, ist der mit keiner näheren Bestimmung versehene Gebrauch des Wortes „religiöses Erlebnis". Ist der Begriff nicht allzu sehr umstritten, um bei einer solchen Gelegenheit ohne genaue Abgrenzung verwendet zu werden? Es ist sicher nicht von der Hand zu weisen, daß die ersten Schwierigkeiten des Versuches, von denen oben die Rede war, auf den Sinn dieses Ausdruckes zurückgehen. Dessen war sich der Versuchsleiter auch von Anfang an bewußt. Indes, wie hätte abgeholfen werden können?"

[95]) Frühkindl. rel. Erl. i. Lichte späterer Erinnerung. S. 42.

Kapitel II.

Die neue Fragestellung und ihre Reichweite

1. Die Darlegung der neuen Fragestellung.

Die von Wunderle aufgeworfene Frage nach dem Begriff des religiösen Erlebnisses ruft geradezu auf, sich mit dem Problem des religiösen Erlebnisses in systematischer Betrachtung zu beschäftigen.

„Weil aber", wie Paul Hofmann[1]) richtig sagt, „die Bestimmung eines religiösen Erlebnisses als religiös eine Abgrenzung oder Unterscheidung von anderen Arten möglichen Erlebens überhaupt bedeutet", so darf eine Absetzung des religiösen Erlebnisses von anderen Erlebnisarten nicht übersehen werden. Es muß also die Frage nach der Stellung des religiösen Erlebnisses im Zusammenhang mit anderen Erlebnisarten gestellt werden. Nur die Untersuchung und die Definierung des Unterschiedes der Beziehung zwischen dem religiösen Erlebnis und mannigfaltigen auf andere Gegenstände gerichteten Erlebnissen wird uns zur Lösung unseres Problems vom religiösen Erlebnis führen.

Die Besonderheit unserer Untersuchung besteht darin, daß die Funktion des Begriffes als Bürge der Eindeutigkeit einer Angelegenheit nicht für einen Gegenstand, sondern für das Erlebnis selbst in Anspruch genommen wird. Am Ende bedeutet diese Inanspruchnahme die Möglichkeit einer Theorie der Psyche überhaupt. In ihr wird scharf unterschieden zwischen der Ordnung der Erlebnisse, die das erlebende Ich einerseits im Verlaufe seiner Aufgaben selber herstellt, und jener durch den Theoretiker der Psyche zu untersuchenden Ordnung von Erlebnissen, die sich als Akte des Wahrnehmens, des Sich-Erinnerns, des Anschauens usw., also auch als religiöse Akte, kennzeichnen, wenn sie das erlebende Ich vollzogen hat.

Wenn auch Wunderle seiner Untersuchung[2]) keinen eindeutig

---

[1]) Das religiöse Erlebnis, S. 2.
[2]) Frühkindliche religiöse Erlebnisse.

bestimmten Begriff des religiösen Erlebnisses vorausschickt und es aus methodischen Gründen im Gegensatz zu Schuck [3]) auch nicht tun will, so muß er diesen doch bei der Feststellung und Beschreibung von frühkindlichen religiösen Erlebnissen irgendwie voraussetzen, denn sonst könnte er nicht von religiösen Erlebnissen handeln. Tatsächlich bezeichnet auch Wunderle den Begriff „Religiöses Erleben" als eine „Grundvoraussetzung des ganzen Versuches" [4]).

Infolgedessen fordert der Begriff des religiösen Erlebnisses nicht nur die Beantwortung der Frage nach dem Zusammenhang, in welchem das religiöse Erlebnis zu anderen Erlebnisarten steht, sondern es verlangt ebenso auch die Untersuchung des religiösen Erlebnisses in der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungsformen.

Für die theoretische Bewältigung des religiösen Erlebnisses, genauer für die Begriffsbestimmung desselben ist ein Doppeltes notwendig: Die Untersuchung, in welcher Ordnung das religiöse Erlebnis im Rahmen andersartiger Erlebnisse steht und die Erörterung des religiösen Erlebnisses in der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungsformen. Beide Angelegenheiten umfaßt der Begriff des religiösen Erlebnisses.

Die religiösen Erlebnisse selbst können, wie überhaupt alle Erlebnisse, in einer bunten Mannigfaltigkeit auftreten: Als formuliertes oder als nichtformuliertes Gebet, als Stoßgebet oder als Versunkenheit in Gott, als ein Erlebnis der Erschütterung oder ein solches der Erhebung, als ein Erlebnis in der Natur oder ein solches in einer Kirche usw. Die Einheit dieser mannigfaltigen religiösen Erlebnisse verbürgt der Begriff des religiösen Erlebnisses. Deshalb stehen für den Theoretiker der Psyche in stetiger, also unaufhebbarer Beziehung zueinander der Einzelfall zum Begriff des religiösen Erlebnisses.

Behandelt die über das religiöse Erlebnis vorliegende Literatur mehr oder weniger stark Fälle von religiösen Erlebnissen, so wollen wir eine Untersuchung dessen in Angriff nehmen, was diese Fälle von religiösem Erleben in ihrer möglichen Mannigfaltigkeit überhaupt eint. Wir wollen uns um das Gesetz bemühen, das die religiösen Erlebnisse in ihrer bunten Mannigfaltigkeit bestimmt. Dieses Gesetz des religiösen Erlebnisses nennen wir seinen Begriff.

So tritt also unsere Fragestellung, die wir an das Problem des religiösen Erlebnisses ansetzen, immer deutlicher hervor.

[3]) Das religiöse Erlebnis b. hl. Bernhard v. Clairvaux, a. a. O. S. 24/25.
[4]) S. 45.

Wir sagten oben, daß der Begriff des religiösen Erlebnisses grundsätzlich vorausgesetzt sein muß, wenn man überhaupt von einzelnen religiösen Erlebnissen begründet sprechen will. Wenn nun aber der Begriff des religiösen Erlebnisses, etwa bei der Erörterung der frühkindlichen religiösen Erlebnisse, voraus gesetzt ist, so stellt das einzelne religiöse Erlebnis eine Setzung dar. Erst unter grundsätzlichem Bezug auf etwas Gesetztes darf man von Vorausgesetztem reden, und umgekehrt. Infolgedessen stehen der Begriff des religiösen Erlebnisses und ein einzelnes religiöses Erlebnis zueinander in dem korrelativen Verhältnis von Voraussetzung und Setzung. Oder anders ausgedrückt: Das „Haben" eines bestimmten religiösen Erlebnisses, etwa eines frühkindlichen religiösen Erlebnisses, ist ein Fall aus der Mannigfaltigkeit der religiösen Erlebnisse. Die Voraussetzung, der Begriff aber ist eine Invariante, das unwandelbare Prinzip für diese Fälle von religiösem Erleben. Nach diesem Prinzip können sie wohl als verschiedene Erlebnisse „gehabt" werden, aber nach diesem Prinzip müssen sie unbeschadet ihrer Verschiedenheit allesamt irgendwie zusammengehörig doch eben religiöse Erlebnisse genannt werden.

Die Aufgabe unserer Betrachtung besteht nun darin, das Gesetz herauszuarbeiten, das allen religiösen Erlebnissen als Invariante zu Grunde liegt, welches sie in ihrer mannigfaltigen Erlebbarkeit bestimmt und welches das religiöse Erlebnis zugleich unterscheidet von allen anderen Erlebnisarten.

Wenn nun ein bestimmtes religiöses Erlebnis, ein religiöser Erlebnisfall eine Setzung bedeutet, so muß hierbei hervorgehoben werden, daß diese Setzung dem erlebenden Ich gehört. Das Erlebnis, gleichviel welcher Art es sein mag, wäre kein solches ohne das erlebende Ich. Es gibt keine Erlebnisse, die nicht auf diese Weise „gehabt", also nicht zu einem Ich gehören müßten. Infolgedessen ist das Erlebnis definiert durch seine Beziehung zu einem erlebenden Ich als seinem Träger.

Für den Begriff des religiösen Erlebnisses, wie für jedes Erlebnis, wird also das Possessivverhältnis als Definitionsmoment in Anspruch zu nehmen sein. Auch dem religiösen Erlebnis muß dieses Possessivverhältnis grundsätzlich zugesprochen werden, oder man darf sonst nicht von einem Erlebnis reden. Dieser Definitionscharakter, den die Possessivbeziehung für das Erlebnis besitzt, hat auch für das religiöse Erlebnis wichtige Folgerungen:

Wenn die Erlebnisse zu einem Ich in definitorischer Beziehung stehen, so ergibt sich daraus, daß dieses erlebende Ich seine man-

nigfaltigen Erlebnisse, also auch seine religiösen Erlebnisse nicht als Menge starr, also passiv besitzt, sondern sie in Akten gestaltet, ihnen ihre spezifische Ordnung geben muß. Die Stellung des religiösen Erlebnisses in der Mannigfaltigkeit möglicher Erlebnisse kann nur bestimmt werden durch eine Aufzeigung der Eigenart des religiösen Aktes, mit dem das erlebende Ich seinem religiösen Erlebnis die spezifische Stellung in der Psyche gegenüber anderen Erlebnissen gibt.

Aus diesem Grunde darf der Theoretiker der Psyche das Erlebnis nicht losgelöst vom erlebenden Ich betrachten, denn dieses erlebende Ich stellt ja die Bedingung dar, daß überhaupt Erlebnisse geordnet „gehabt" und geäußert werden. Deshalb genügt es auch nicht für unsere Untersuchung, das religiöse Erlebnis etwa als Forderung des Begriffes „Religion" zu definieren. Den Psychologen fesselt vielmehr die Stellung des religiösen Erlebnisses im Rahmen möglicher Erlebnisse. Den Begriff „Religion" setzt er voraus, erörtert ihn aber nicht. Der Religionsphilosoph hingegen behandelt den Begriff der Religion, macht dagegen die Stellung des religiösen Erlebnisses innerhalb möglicher Erlebnisse nicht zur besonderen Aufgabe seiner Untersuchung.

Diese unaufhebbare Beziehung des Erlebnisses zum erlebenden Ich besagt, daß Erlebnisse immer nur „meine" Erlebnisse sind. Darum stellen sie auch kein Geschehen im Sinne von Ereignissen, die sich nur in der Natur abspielen, dar, sondern dürfen nur als gestalteter „Besitz" des erlebenden Ichs aufgefaßt werden. Eine Theorie der Erlebnisse ohne Possessivverhältnis beträfe kein „Meinen" und würde naturhaft betrachten. Der Psychologe betrachtet ausgesprochen dieses Verhältnis des Ichs zu seinen Erlebnissen, und nicht die Erlebnisse losgelöst vom Erlebenden, die isolierten Erlebnisse.

Der Umstand, daß Erlebnisse, ganz gleich welcher Art sie auch immer sein mögen, stets nur „meine" Erlebnisse und als solche mein „Besitz" sind, ist von besonderer Wichtigkeit. Durch die Possessivbeziehung, in der die Erlebnisse, also auch das religiöse Erlebnis, zum erlebenden Ich stehen, erscheinen sie in einem ganz neuen Licht wissenschaftlicher Betrachtungsmöglichkeiten.

Wenn nämlich das erlebende Ich religiöse Erlebnisse „hat" und diese von anderen Erlebnissen unterscheidet, dann folgt hieraus notwendig, daß das religiöse Erlebnis genau so zur definitorischen Bestimmtheit der Psyche gehört wie andere möglichen Erlebnisse, wenn anders eine Theorie der Psyche überhaupt als eine Theorie mög-

licher Erlebnisse verstanden werden darf. Weil das religiöse Erlebnis wegen seines Possessivverhältnisses in die Aufgabe, die Psyche zu definieren, hineingehört, wenn es auftritt, so muß eine Theorie der Psyche notwendig auch das religiöse Erlebnis mitumfassen können. Eine Theorie der Psyche muß das religiöse Erlebnis ebenso zu definieren gestatten, wie man von ihr verlangt, zu definieren, was eine Wahrnehmung sei. Mit der gleichen Berechtigung, mit der eine Theorie der Wahrnehmung ihren Platz in der Psychologie besitzt, mit derselben Berechtigung muß auch der Theorie des religiösen Erlebnisses ein Platz in der Theorie der Psyche eingeräumt werden.

So wird also die Frage nach der Eigenart des religiösen Erlebnisses bzw. des religiösen Aktes, die unsere Untersuchung sich zur Beantwortung als Aufgabe gestellt hat, eine wesentlich psychologische Frage im strengsten Sinne des Wortes.

Die klare Herausstellung unserer Fragestellung ist darum von solch großer Wichtigkeit, weil, wie wir oben bei unseren Erörterungen über die vorliegende Literatur zum religiösen Erlebnis feststellen konnten, das religiöse Erlebnis und die mit ihm verwandten psychologischen Phänomene vielfach mit Mitteln anderer Forschungsgebiete erörtert werden. Unsere Fragestellung, mit der wir das Problem des religiösen Erlebnisses zu bewältigen versuchen wollen, hängt aber am Begriff des Psychischen überhaupt. So gesehen verweist unser Problem des religiösen Erlebnisses auf den Logos des Psychischen.

Wir können unsere Fragestellung, die uns die Lösung des psychologischen Problems des religiösen Erlebnisses möglich machen soll, folgendermaßen zusammenfassen: Wir fragen nach dem Begriff als Bürge der Eindeutigkeit des religiösen Erlebnisses. Dieser Begriff umfaßt sowohl die Stellung des religiösen Erlebnisses im Zusammenhang mit anderen möglichen Erlebnisarten als auch das religiöse Erlebnis in der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungsformen. Er sichert die Einheit verschieden gefärbter religiöser Erlebnisfälle; als solcher ist er das Prinzip, das invariante Gesetz, die Voraussetzung möglicher religiöser Erlebnisfälle, möglicher religiöser Setzungen. Diese religiösen Setzungen stehen in grundsätzlicher Bezogenheit zum erlebenden Ich. Infolgedessen muß für den Begriff des religiösen Erlebnisses das Possessivverhältnis in definitorischen Ansatz gebracht werden. Darum ist für die Definition des religiösen Erlebnisbegriffes die Aufzeigung der Eigenart des religiösen Aktes unerläßlich. Auf

Grund des Possessivverhältnisses gehört das religiöse Erlebnis in gleicher Weise zur Psyche wie andere mögliche Erlebnisse. Die Frage nach dem Begriff des religiösen Erlebnisses führt also notwendig auf den Begriff des Psychischen überhaupt. Unter diesen Gesichtspunkten wird das religiöse Erlebnis zu einem nicht auszuschließenden Moment der Psyche, und die Frage nach dem Begriff des religiösen Erlebnisses zu einer psychologischen.

2. Die Reichweite der neuen Fragestellung.

a) Religiöses Erlebnis und Gnade.

Es lassen sich nun einige Einwände erheben, die geeignet sind, unsere Fragestellung nach ihrer Reichweite zu untersuchen, und die gleichzeitig bedeutsame Hinweise auf den Charakter des religiösen Erlebnisses ermöglichen.

Ein möglicher Einwand wäre folgender: Wie will man überhaupt religiöses Erleben begreifen, da dieses offenbar von der Gnade wesentlich bestimmt sei, einem Moment, das über menschliches Begreifen und Verstehen gehe. Das Moment des Gnadenhaften am religiösen Erlebnis mache jede wissenschaftliche psychologische Untersuchung und Begriffsbestimmung überflüssig.

Auch in neuesten religionspsychologischen Untersuchungen setzt man sich mit diesem Einwand auseinander. So meint Siegmund, der in einem seiner Werke den Gottesglauben [5]) an Hand von literarischen Selbstzeugnissen herauszuarbeiten sich bemüht: „Trotz aller Gnadenhaftigkeit schildern Selbstbekenntnisse psychologisch verständliche Zusammenhänge und Entwicklungen. Auch wenn das natürliche menschliche Seelenleben in gnadenhafte Anregungen eingebettet ist, so beläßt doch diese Gnade (gratia actualis) die natürlichen Fähigkeiten der Seele, Verstehen, Wollen, Lieben, Fühlen usw. in ihrer Eigenart und zerstört auch nicht den natürlichen Kausalzusammenhang des seelischen Geschehens. Die Gnade hebt die Natur nicht auf, so daß also auch eine religionspsychologische Untersuchung grundsätzlich zu Recht besteht".

Siegmund begegnet dem Einwand, daß psychologische Untersuchungen von religiösen Phänomenen wegen deren Gnadenhaftigkeit eigentlich illusorisch wären, mit dem bekannten, von der Scholastik oft gebrauchten Satze „gratia non destruit, sed supponit naturam". Die Gnade, die gratia actualis, wie die Dogmatik sie nennt, sei auf die „natürlichen Fähigkeiten der Seele", auf den

[5]) Siegmund, a. a. O. S. 22/23.

„natürlichen Kausalzusammenhang des seelischen Geschehens" bezogen. Hierbei wäre allerdings noch besonders zu untersuchen, ob man das Seelenleben, das Leben der Psyche als „Kausalzusammenhang des seelischen Geschehens" überhaupt bezeichnen kann, und ob sich die Gnade ihrem Begriffe nach auf religiöse Erlebnisse beschränkt.

Zunächst ist festzuhalten, daß der Begriff der Gnade nicht am religiösen Erlebnis allein haften kann, weil er mit jedem Erlebnis zugleich auf das Ich in seinem Possessivverhältnis, also auf den Logos der Psyche bezogen ist. Es ist nicht so, als käme zum Erlebnis noch die Gnade „hinzu", damit sie es in seiner „natürlichen" Struktur verändere, sondern es ist so, daß der Begriff der Gnade durch das entscheidende Abhängigkeitsverhältnis des Ich von Gott gekennzeichnet wird.

Wenn aber das Possessivverhältnis Definitionsmoment auch für das religiöse Erlebnis ist und der Begriff der Gnade hinwiederum sich auf die Possessivbeziehung beziehen muß, so wird damit die Gnade ein Moment der Eindeutigkeit auch im Besonderen des religiösen Erlebnisses. Gnade wird ihrem Begriffe nach vorausgesetzt, wenn in religiösen Erlebnissen gratia actualis erworben werden kann. Infolgedessen ist eine Erörterung der „Gnade" für das Problem des religiösen Erlebnisses geradezu gefordert.

Wenn aber der Begriff der Gnade auf das Ich in seinem Possessivverhältnis, kurz auf den Logos der Psyche bezogen ist, so wäre weiter nach der Art dieser Bezogenheit im Hinblick auf das religiöse Erlebnis zu fragen.

Der Logos der Psyche ist geradezu durch Gnade gekennzeichnet, sofern ihr Verhältnis zu Gott als absolute Abhängigkeit in Betracht gezogen wird. Ohne prinzipielle Bezogenheit der Psyche auf Gnade kann das Verhältnis der Psyche zu Gott nicht definiert, d. h. unterschieden werden von dem Verhältnis der Psyche zur Natur. Wenn also die Gnade ein Definitionsmoment der Psyche in Ansehung ihres Verhältnisses zu Gott bedeutet und daher niemals allein am religiösen Erlebnis haftet, so ergibt sich daraus, daß die Gnade sich im Prinzip auf mögliche Erlebnisse richtet. Darum kann für den religiösen Menschen etwa ein Erlebnis des Wahrnehmens, des Anschauens, des Selbstbeobachtens u. ä. durchaus gnadenhaft sein. Im Prinzip muß Gnade für mögliche Erlebnisse gefordert sein.

Jenes Erlebnis aber, in welchem der Gläubige sein grundsätzlich gnadenhaftes Verhältnis zu Gott in einem Akte besonders meint, um Gott zu bitten, ihm zu danken, ihn zu loben, also einen Fall

spezifischer, d. h. gnadenhafter Abhängigkeit setzt, heißt „religiöses Erlebnis".

Der Begriff der Gnade schränkt daher das psychologische Problem des religiösen Erlebnisses nicht ein, sondern definiert es.

Wir dürfen darum sagen: Das religiöse Erlebnis muß gnadenhaft, andere Erlebnisse dagegen können gnadenhaft sein. Hierbei kann diese Gnadenhaftigkeit dem Erlebenden bewußt sein, muß es aber nicht. Die Gnade bestimmt um des Possessivverhältnisses willen nicht das einzelne Erlebnis, sondern vielmehr den Logos der Psyche überhaupt.

Wenn sich das erlebende Ich in einer Mannigfaltigkeit von Erlebnissen auf Naturgegenstände richtet, so sind diese psychischen Prozesse von anderer Art als jene, in denen die Psyche Gott meint. Wenn aber in diesen auf Gott gerichteten Prozessen das Ich das Verhältnis des eigenen Ich zu Gott unerörtert lassen kann, so kann das Ich doch niemals das Verhältnis des Menschen überhaupt zu Gott unerörtert lassen, denn von Gott reden und die schlechthinnige Abhängigkeit des Menschen von Gott meinen ist eins. Wenn das Abhängigkeitsverhältnis so als grundsätzlich angesehen werden muß, dann muß auch der Fall möglich sein, in welchem das Ich den Fall seiner eigenen Abhängigkeit von Gott betrachtet (Lob, Dank, Gewissenserforschung), oder den Fall seiner eigenen Abhängigkeit von Gott erlebt (Demut, Ehrfurcht, Reue). Beide Fälle sind religiöse Erlebnisse, die individuell gefärbt, gemischt, abgestuft, häufiger und seltener auftreten können.

Die Herausstellung der Beziehung zwischen der Gnade und dem Logos der Psyche mit dem wichtigen Ergebnis, daß die Gnade den Logos der Psyche geradezu definiert, bedeutet, daß hier „jene göttlichen Einwirkungen nicht nach dem nur dem religiösen Menschen verständlichen inneren Wesen und an sich betrachtet werden, sondern als erste Prinzipien und Voraussetzungen des Denkens" [6]). Grundsätzlich ist die Gnade Prinzip des Psychischen, sofern das Verhältnis des Menschen zu Gott gemeint wird. Das „innere Wesen" der Gnade dagegen ist nicht Untersuchungsgegenstand des Psychologen, sondern vielmehr des Theologen. Die Probleme der Psychologie, wie sie am religiösen Erlebnis angesichts des Begriffs der Gnade auftauchen, verweisen auf Fragestellungen der Metaphysik bzw. Theologie.

An der Gnade grenzen sich zwei wichtige Forschungsgebiete

[6]) Kard. John Henry Newman: Philosophie des Glaubens (Grammar of Assent). Deutsch von Theodor Haecker. München 1921. Nachwort des Übersetzers, S. 442.

voneinander ab: die Psychologie und die Theologie, bzw. die Dogmatik. Die Forderung nach einer Abgrenzung beider Gebiete bedeutet nicht eine absolute Trennung beider in der Weise, daß beide Wissenschaften nichts miteinander zu tun hätten, sondern vielmehr ihre gegenseitige Bezogenheit. Weil aber beide Forschungsgebiete aufeinander bezogen sind, gerade deswegen sind sie auch voneinander unterschieden. Der Psychologe untersucht die Gnade, insofern sie vom Frommen, vom Gläubigen erlebt wird. Der Dogmatiker verbreitet sich in der „Gnadenlehre" über ihr Wesen. Der Theoretiker der Psyche fragt: Wenn Gnade erlebt wird von Gläubigen, welche Bedeutung kommt dann der Gnade im Hinblick auf die Besonderheit dieses Erlebnisses und darüber hinaus für das Psychische zu? Er muß immer so fragen, weil das religiöse Erlebnis nicht ein besonderes „Vermögen" innerhalb des Seelenlebens erfordert, sondern weil auch das religiöse Erlebnis zum Logos der Psyche gehört und diesen Logos der Psyche von einer besonderen Seite, nämlich sofern das Verhältnis des Menschen zu Gott gemeint wird, definitorisch bestimmt.

b) Kausalität und Akt.

Siegmunds Feststellung von einem „natürlichen Kausalzusammenhang des seelischen Geschehens" gibt uns Anlaß, die Reichweite unserer Fragestellung, unter der wir das Problem des religiösen Erlebnisses betrachten wollen, noch nach einer anderen Seite hin zu untersuchen, eine Untersuchung, die auf das Eigenrecht der psychologischen Fragestellung, also auf ihre Möglichkeit geht.

Kann man, so fragen wir, im menschlichen Seelenleben überhaupt von einem „Kausalzusammenhang" und von einem „seelischen Geschehen" begründet sprechen, oder bedeutet diese Terminologie nicht vielmehr eine gefährliche Herübernahme naturwissenschaftlicher Begriffe in die psychologische Forschung? Oder kurz: Was bedeutet „Kausalität" innerhalb des Psychischen? Die Beantwortung dieser Frage aber stellt nichts anderes dar als eine Abgrenzung der Reichweite unserer Fragestellung.

Schon bei unserem Gang durch die methodologischen Fragen innerhalb der Arbeiten über das religiöse Erlebnis konnten wir auf den Weg hinweisen, den die moderne Psychologie gegangen ist. Dieser Weg ist wesentlich gekennzeichnet durch das auch bei diesen psychologischen Untersuchungen über das religiöse Erlebnis feststellbare Bemühen, sich von naturwissenschaftlichen, dem Wesen des Psychischen nicht im vollen Sinne gerecht werdenden Begriffen

und Methoden zu befreien. Siegmunds Buch über die „Psychologie des Gottesglaubens" aber, so interessant und die religionspsychologische Forschung bereichernd die Auswertung literarischer Selbstzeugnisse nach der religiösen Seite hin auch sein mag, ist noch stark mit naturwissenschaftlichen Begriffen behaftet. So versucht Siegmund denn auch, mit dem in das Gebiet der Naturwissenschaft gehörenden Begriff der „Kausalität" Psychisches zu fassen und kann darum dem Psychischen nicht gerecht werden. Es fehlt hier die Erkenntnis der grundsätzlichen Unterschiedenheit der beiden Forschungsgebiete Psychologie und Naturwissenschaft, wobei auch die Bezogenheit beider Gebiete aufeinander übersehen wird.

Das Kausalgesetz eint die Gegenstände der Natur untereinander für ihre Erkenntnis. „Kausalität" ist das Gesetz, welches den Ablauf des Naturgeschehens, d. h. also den Naturgegenstand durch zeitliche Verhältnisse bestimmt. „Kausalität" ist das Gesetz der notwendigen Folge von Ursache und Wirkung, das die Erscheinungen der Natur, denen sie zu Grunde liegt, zur Gesetzlichkeit zwingt. Auch der Mensch ist Gegenstand unter anderen Naturgegenständen. Insofern unterliegt er qua Physis der Naturgesetzlichkeit.

Nun muß aber der Naturforscher, um das die Naturgegenstände in ihrer Mannigfaltigkeit einende „Kausalgesetz" zu finden, also um die Natur erkennen zu können, selbst Akte des Erkennens vollziehen. Hieraus ergibt sich die wichtige Feststellung, daß der Mensch, sofern er sich um Naturerkenntnis bemüht, zwar selbst Naturgegenstand ist, trotzdem aber durch das Setzen von Akten, also durch das Ergreifen von Relationen zu Naturgegenständen, nicht nur Naturgegenstand, somit naturabhängig sein kann. Vermöge jener Aktsetzungen wird er vielmehr zum Herrn der Natur, also zugleich auch unabhängig von der Natur.

Für unsere Überlegungen bleibt es unwichtig, daß dieser Akt, den das erlebende Ich setzt, wenn es die Natur erkennt, Akt des Wahrnehmens heißt. Entscheidend allein ist in unserem Zusammenhang der Umstand, daß für das Suchen, Erkennen usw. jenes die Naturgegenstände untereinander einenden „Kausalgesetzes" Akte, also psychische Phänomene notwendig sind. Akte des Wahrnehmens sind also eine grundsätzliche Voraussetzung des „Kausalgesetzes", der „Kausalität", ganz allgemein der Naturwissenschaft, weil sie denkbar sein muß, wenn sie „ist".

Daraus folgt einmal, daß das Psychische die Voraussetzung für das Erkennen der Natur und ihrer gesetzlichen Fassung durch das Kausalitätsgesetz

bedeutet. Wenn aber das Psychische die Möglichkeit für das Bestimmen des Naturhaften ist, so kann dies nur den Sinn haben, daß der Akt die Voraussetzung für das Kausalgesetz ist. Infolgedessen sind „Akt" und „Kausalität" aufeinander notwendig bezogen. Niemals aber ist eine Koordination beider denkbar. „Akt" und „Kausalität" bleiben voneinander prinzipiell unterschieden. Der Akt trifft Psychisches, Kausalität dagegen Naturhaftes.

Wenn „Kausalität" das Gesetz der Natur ist, so bedeutet der „Akt" das Gesetz des Psychischen, welches die mannigfaltigen Erlebnisse der Seele ordnet. Welcher Art ist nun diese psychische, von der „Kausalität" wesentlich unterschiedene Gesetzlichkeit? Welches ist die Invariante, die Psychisches im Gegensatz zu Naturhaftem bestimmt?

Das Possessivverhältnis charakterisiert die Erlebnisse, welcher Art sie immer sein mögen. Dieses Possessivverhältnis ist Definitionsmoment des Psychischen. Waltet nun diese Possessivbeziehung, in welcher die Erlebnisse zum erlebenden Ich stehen, prinzipiell, so stellt der Akt die Ordnung eines Erlebnisses in der Reihe mannigfaltiger Erlebnisse her. Das erlebende Ich entscheidet im Akte über die Art, den Inhalt, die Färbung usw. seiner Erlebnisse und ordnet sie dadurch. So wird der Akt zum bedeutsamen Ordnungsmotiv des Psychischen, d. h. der mannigfaltigen Erlebnisse der Seele. Der Akt bestimmt also die Art der Zusammengehörigkeit des Erlebnisses kraft des vorauszusetzenden Possessivverhältnisses.

Deshalb können wir mit Recht die Theorie des Psychischen eine Theorie des Akt-Abhängigen nennen. Demgegenüber ist die Naturwissenschaft, welche die Naturgegenstände durch das Gesetz der „Kausalität" eindeutig macht, eine Theorie, eine Wissenschaft des Akt-Unabhängigen. Es verhalten sich folglich der Naturgegenstand zu Psychischem wie Akt-Unabhängiges zu Aktabhängigem.

Wenn die „Kausalität" das die Natur eindeutigmachende Prinzip ist, so bedeutet der Akt das Prinzip, welches Psychisches eindeutig bestimmt. Wird also die Natur durch „Kausalität" charakterisiert, so die Psyche durch den Akt. Beide sind voneinander notwendig unterschieden, weil aufeinander bezogen. Ihre Bezogenheit aber resultiert aus der Erkenntnis der Natur.

Der Mensch ist zwar Glied der Natur, aber durch seine Erkenntnisfähigkeit unterwirft er sich die Natur. Diesen Umstand will die psycho-physische Einheit des Menschen ausdrücken: Sie meint einmal die Stellung der Physis als Organismus innerhalb der Natur,

zum andern aber die Stellung des Menschen als Erkennenden des Naturgegenstandes. Im Erkenntnisprozeß zwingt er die Natur zur Offenbarung ihrer Gesetzlichkeit.

Dieser Erkenntnisprozeß wird spezifisch unter dem Prinzip der Wahrnehmung. Der Sinn dieses Wahrnehmungsprozesses besteht darin, von Ich-Abhängigem zu Ich-Unabhängigem zu gelangen. Das „So-sehe-ich" den Naturgegenstand und das „So-ist-er" bedeuten „Anfang" und „Ende" dieses Wahrnehmungsprozesses. Das erlebende Ich trifft hierbei selbst die Entscheidung über diesen „Anfang" und dieses „Ende". Wie das Ziel eines jeden Erkenntnisprozesses darin besteht, von einer Ich-Abhängigkeit zu einer Ich-Unabhängigkeit voranzuschreiten, so auch im Besonderen des Erkenntnisprozesses, der Naturhaftes meint und auf Akte des Wahrnehmens angewiesen ist. Dieser Erkenntnisprozeß des Naturhaften als Erkenntnis oder genauer gesagt als Erkenntnisakt, als Akt des Wahrnehmens meint die Beziehung des Erlebenden zum Naturgegenstand und die Eindeutigkeit dieser Beziehung, während „Kausalität" nur die Beziehung der Naturgegenstände unter sich und deren Eindeutigkeit im Auge hat.

Auf Grund dieser Überlegungen wird einsichtig, warum man nicht Psychisches mit „Kausalität" zu fassen vermag, wie dies Siegmund tut, ohne sich auf die Grundlagen des Psychischen zu besinnen. Aus unseren Darlegungen wird nun aber auch verständlich, warum wir uns wehren gegen einen „Kausalzusammenhang des seelischen Geschehens". „Kausalität", so sagten wir, sei das Prinzip, welches die Gegenstände der Natur unter sich eindeutig macht. Kausalität faßt geradezu das „Geschehen" in der Natur. Darum spricht man auch mit Recht von dem „Naturgeschehen". Im Seelenleben, in der Psyche gibt es keinen bloßen Ablauf wie in der Natur, im psychischen Bereich herrscht vielmehr der Akt als Prinzip des Psychischen, als das Gesetz des Psychischen. Das Ich erlebt im Akte seine ihm gegenüberstehenden Gegenstände in ihrer Mannigfaltigkeit, nicht im Sinne einer Passivität, sondern im Sinne einer prinzipiellen Aktivität, d. h. im Sinne der Forderung, sie irgendwie ordnungshaft gestalten zu müssen.

So ist also auch das religiöse Erlebnis vermöge seines Possessivverhältnisses aktbestimmt und darum aktabhängig. Deshalb bedeutet es eine andere Aufgabe in der wissenschaftlichen Arbeit, religiöse Erlebnisse zu untersuchen, und eine andere Aufgabe, naturwissenschaftliche Beobachtungen durchzuführen. Wunderle stellt in seiner sprach- und bedeutungsgeschichtlichen Arbeit über

das „Religiöse Erleben“ diese Andersartigkeit von „religiösem Leben“ und „Naturgeschehen“ heraus, wenn er sagt[7]): „Da das religiöse Leben kein bloßes Geschehen ist, das sich etwa wie ein Naturgeschehen unabhängig vom Subjekt „draußen“ abspielt, sondern eine Tätigkeit, die aus dem Innersten des Menschen hervorbricht und zunächst auf dem Gebiete seiner Innerlichkeit sich auswirkt, bevor sie in äußeres Tun umgesetzt wird, so ist seine Beobachtung eine ganz andere Aufgabe als die Beobachtung, die der Naturwissenschaftler dem Naturgeschehen gegenüber durchführt“.

Die Untersuchung der Reichweite unserer Fragestellung anderen Wissenschaften gegenüber kommt der Lösung des Problems des religiösen Erlebnisses deshalb zugute, weil sie die Grundlagen des Psychischen überhaupt klarstellt. Das ist deshalb so notwendig, weil nur dort, wo diese Grundbegriffe des Psychischen gesehen werden, das religiöse Erlebnis als psychologisches Problem voll gewürdigt, d. h. definiert werden kann. Das religiöse Erlebnis gehört zur Psyche und hat deshalb auch in einer Theorie der Psyche einen eigenen Platz zu beanspruchen. Ja, man darf sagen, daß das Psychische nicht vollkommen definiert sein kann, wenn man das religiöse Erlebnis nicht als sein Problem erörtert.

c) Religiöses Erlebnis und religiöser Akt.

Psychisches sei, so konnten wir herausstellen, charakterisiert durch den Akt, genauer durch Aktabhängigkeit. Darum handelt also auch der Psychologe stets nur von Aktabhängigem, darum ist er immer an die Aussage des Erlebenden gebunden, der im Akte seine mannigfaltigen Erlebnisse, also auch seine religiösen Erlebnisse, ordnet und äußert. Wenn nun das Gesetz des Psychischen im allgemeinen der Akt darstellt, dann kann eine Untersuchung dem religiösen Erlebnis als einem psychologischen Problem nur gerecht werden, wenn sie für das religiöse Erlebnis die prinzipielle Aktualität des Psychischen nicht übersieht, d. h. für die Bewältigung des religiösen Erlebnisses auch den religiösen Akt als konstituierendes Moment in Ansatz bringt.

Dieser prinzipiellen Aktualität des Psychischen, also auch des religiösen Erlebnisses, scheint eine insbesondere von der Mystik oft gebrauchte Terminologie zu widerstreiten, die von einem „Ruhen in Gott“, von der „Stille zu Gott“ spricht, Formulierungen, die anscheinend auf eine Passivität hindeuten. Demgegenüber stellt Wunderle[8]) mit Recht fest: „Bei allem Verständnis dafür, daß eine

[7]) Wunderle, Das religiöse Erleben. S. 7.
[8]) Wunderle, Das religiöse Erleben. S. 22/23.

gewisse Stille und Abgeschiedenheit vom tobenden Leben die Voraussetzung namentlich für das höhere religiöse Erleben ist, können wir doch niemals die Aktivität des Lebens überhaupt aus der Religion ausstoßen, wir würden uns sonst in die Gefahr begeben, bei folgerichtiger Durchführung dieses Gedankens zum wenigsten in den verwerflichen Quietismus zu verfallen oder gar dem Buddhismus das Wort zu reden. Wir, die wir im täglichen Leben stehen, sträuben uns mit unserer ganzen gesunden Natur gegen solche Lebensertötung. Für uns ist Religiössein soviel wie Tätigsein, im höchsten Sinne Leben. Mit dieser nächstliegenden, sich förmlich aufdrängenden Anschauung deckt sich die überwiegende Masse der Worte und Ausdrücke, die uns in den allermeisten religiösen Zeugnissen der Völker, besonders in der Hl. Schrift begegnen."

Übersieht man die grundsätzliche Aktualität des Psychischen, d. h. gesteht man dem Akt nicht das souveräne Recht zu, die mannigfaltigen Erlebnisse der Psyche zu ordnen, so könnte man leicht den Einwand erheben: Der religiöse Akt bedeute zwar eine Setzung des erlebenden Ich, nicht dagegen aber das religiöse Erlebnis. Sei der religiöse Akt durch Aktivität ausgezeichnet, so sei doch das religiöse Erlebnis etwas mehr Passiv-Hingenommenes. Nicht der religiöse Akt gestalte seine Erlebnisse, also auch seine religiösen Erlebnisse, sondern die Erlebnisse stürmten gewissermaßen von draußen auf den Frommen ein. Der religiös Erlebende nehme also seine religiösen Erlebnisse mehr passiv auf. Da nun das religiöse Erlebnis etwas mehr passiv Hingenommenes, der religiöse Akt dagegen durch Aktualität, also durch Tätigsein bestimmt sei, so müßte es doch eigentlich eine besondere wissenschaftliche Aufgabe sein, das religiöse Erlebnis zu untersuchen, und eine eigene Aufgabe, den religiösen Akt zu analysieren. Jedenfalls seien dann religiöser Akt und religiöses Erlebnis streng voneinander zu trennen. Auf keinen Fall aber könne eine wissenschaftliche Bewältigung des religiösen Aktes zugleich eine Definition auch des religiösen Erlebnisses sein. Ist also, so wollen wir fragen — und das ist das Problem, welches hier behandelt und entschieden werden soll —, diese hier gemeinte Passivität aktlos?

Das Problem, im Zusammenhang mit dem hier eine Scheidung von religiösem Akt und religiösem Erlebnis versucht wird, liegt offenbar in dem „mehr", d. h. also in Intensitätsverhältnissen begründet. Man will doch mit diesem „mehr" nur einen Komparativ ausdrücken und möchte damit sagen: Das religiöse Erlebnis sei mehr passiv als aktiv. Man verzichtet folglich nicht vollkommen auf ein aktives Moment beim religiösen Erlebnis. Diese an-

gebliche Passivität ist also — und das ist das Wichtige und Entscheidende — keine totale, denn in dem „mehr" soll nur ein Verhältnis zum religiösen Akt ausgedrückt werden. Also im Verhältnis zum religiösen Akt soll das religiöse Erlebnis „mehr" passiver Natur sein.

Hiermit ist aber etwas Grundsätzliches über das Verhältnis zwischen religiösem Akt und religiösem Erlebnis nicht gesagt. Jedoch hilft die Frage nach der Bedeutung, die der Akt für das religiöse Erlebnis besitzt, nicht nur im Besonderen die Reichweite unserer zu Beginn dieses Kapitels skizzierten neuen Fragestellung, mit der wir das religiöse Erlebnis als ein psychologisches Problem definierten, klären, sondern sie bringt uns zugleich allgemein dem Ergebnis unserer Untersuchung bedeutend näher.

Ist nämlich der Akt Prinzip, d. h. Ordnungsmotiv für mögliche Erlebnisse, also für mannigfaltige Erlebnisse, für sittliche, ästhetische, Wahrnehmungserlebnisse, Vorstellungen aller Art usw., dann muß der Akt auch dem religiösen Erlebnis seinen „Ort" in der Psyche, d. h. in der Reihe möglicher Erlebnisse anweisen können. Oder umgekehrt: Ist nämlich der Akt Prinzip für alle religiösen Erlebnisse, dann muß er Prinzip auch der anderen Erlebnisse, also der Psyche überhaupt genannt werden dürfen.

Welche Bedeutung besitzt also, so fragen wir, der religiöse Akt für das religiöse Erlebnis? Denn gehört der religiöse Akt begrifflich zum religiösen Erlebnis, dann wären wir berechtigt, den religiösen Akt zu erörtern, um damit zugleich den Begriff des religiösen Erlebnisses fassen, das Problem des religiösen Erlebnisses lösen zu können.

Das religiöse Erlebnis hat offenbar in der Mannigfaltigkeit von Erlebnissen in der Psyche des Menschen einen ganz bestimmten „Ort", eine ganz bestimmte Stellung neben anderen Erlebnissen. Wenn nun der Akt ordnungstiftendes Motiv für mögliche Erlebnisse ist, dann muß ein bestimmter Akt das religiöse Erlebnis in die Reihe möglicher Erlebnisse, in der einbegriffen das religiöse Erlebnis grundsätzlich zu sehen ist, einordnen, ihm seinen spezifischen Platz in der Erlebnisreihe anweisen. Dieser „bestimmte" Akt, oder noch genauer, dieser bestimmende Akt, der das religiöse Erlebnis in die Reihe mannigfaltiger Erlebnisse einordnet, hat einen besonderen Namen: Er heißt religiöser Akt.

Der religiöse Akt und das religiöse Erlebnis sind also grundsätzlich voneinander nicht zu trennen.

Bezeichnen wir das religiöse Erlebnis mit dem Index „n", so könnte man die Erlebnisreihe, in der das religiöse Erlebnis steht,

folgendermaßen skizzieren: $E_{n-2} - E_{n-1} - E_n - E_{n+1} - E_{n+2}$. Der religiöse Akt ist hierbei lediglich auf E_n, also auf das religiöse Erlebnis bezogen.

Im Akte ordne ich also meine Erlebnisse, d. h. durch die Aktsetzung weist das erlebende Ich seinen Erlebnissen ihre spezifische Stellung in der Psyche an. Oder anders gesagt: im Akte unterscheidet der Erlebende seine mannigfaltigen Erlebnisse voneinander und entscheidet darüber, ob ein religiöses Erlebnis, ob ein sittliches, ein ästhetisches, Wahrnehmungs-, Anschauungserlebnis usw., vorliegt.

Die mannigfaltigen Erlebnisse sind setzungsbestimmt, weil Akte ihnen ihre spezifische Ordnung in der Reihe möglicher Erlebnisse anweisen. So ist auch das religiöse Erlebnis eine Setzung des erlebenden Ich oder genauer ausgedrückt: eine Setzung in einem spezifischen religiösen Akte, wenngleich die ausgezeichnete Stellung des religiösen Erlebnisses in der Reihe möglicher Erlebnisse nicht allein durch Setzung des Erlebenden bedingt ist, sondern hier zugleich ein Sichgesetztwissen bedeutet.

Weil aber der religiös Erlebende prinzipiell nur durch Aktualität religiöse Erlebnisse „hat", so muß der religiöse Akt Definitionsmoment für das religiöse Erlebnis sein, denn durch den Akt gibt das erlebende Ich seinen Erlebnissen, und damit auch seinen religiösen Erlebnissen ihre spezifische Ordnung.

Hierbei ist die Tatsache, ob der religiös Erlebende seine religiösen Akte im Augenblick mehr oder weniger passiv, bewußt oder unbewußt, vollzieht, für den Charakter des Ordnungsmotives, den der religiöse Akt für die religiösen Erlebnisse besitzt, vollkommen gleichgültig. Abgesehen von dem Umstand, daß wir die meisten Akte, die wir doch fortwährend vollziehen, nicht bewußt vollziehen, ist nämlich das Wissen um meinen Akt, also auch um meinen religiösen Akt, eine besondere Aufgabe, eine andere Aufgabe als jene, welche das erlebende Ich im religiösen Akte selbst ausführt.

Der religiöse Akt ergreift die Beziehung des Erlebenden zu Gott, kurz die Relation Ich-Gott.

Wird sich nun der religiös Erlebende seines religiösen Aktes besonders bewußt, so betrachtet er seinen religiösen Akt. Das Bewußtwerden des religiösen Erlebnisses ist ein Fall von Selbstbetrachtung. Während bei dem religiösen Akte Gott als „Gegenstand", wenn man so sagen darf, gegenübersteht, so ist beim Akte der Selbstbetrachtung die Relation Ich-Gott der „Gegen-

stand", dem das erlebende Ich, das einen Akt des Selbstbetrachtens setzt, gegenübergestellt ist.

Die Berechtigung aber, daß der religiöse Akt Definitionsmoment des religiösen Erlebnisses genannt werden darf, ist für unsere Untersuchung über das Problem des religiösen Erlebnisses von besonderer Wichtigkeit. Denn wegen der begrifflichen Zugehörigkeit des religiösen Aktes zum religiösen Erlebnis dürfte eine Herausarbeitung des religiösen Aktes zugleich auch die Begriffsbestimmung des religiösen Erlebnisses, die Lösung des Problems über das religiöse Erlebnis bedeuten.

Außerdem „kommen" die Erlebnisse nicht gewissermaßen ohne unser Zutun, also rein passiv, so daß das Ich zeitweilig ausgeschaltet zu sein scheint, sondern das Ich gibt grundsätzlich dem religiösen Erlebnis im Akte eine bestimmte Ordnung. Erleben, also auch religiöses Erleben, muß prinzipiell aktuell sein, ganz gleichgültig, ob die Akte jeweils vom erlebenden Ich bewußt oder unbewußt gesetzt werden, gleichgültig auch, welcher Intensitätsgrad nach der emotionalen Seite hin die religiösen Erlebnisse bestimmt. Die Tatsachen religiösen Erlebens weisen vielfältig auf den Umstand hin, daß solche entscheidenden Angelegenheiten des Erlebens im Augenblick gesehen inaktiv, inaktuell erscheinen, aber zu jedem anderen späteren Zeitpunkte im Akte gestaltet und zu neuer Ordnung geführt werden können. Treten also solche Erlebnisse auf, ohne daß man um ihre Aktualität besonders weiß, so sind sie nicht der Aktualität entzogen, sondern stellen eine besondere Form der Aktualität dar. Die Erlebnisse gehören dem Ich und seinem Possessivverhältnis, daher können sie nicht aktlos im Sinne des Nullpunktes sein.

Die Betrachtung des religiösen Aktes erweist unsere Untersuchung erneut als eine psychologische in gleicher Weise, wie wir das Possessivverhältnis, in welchem das religiöse Erlebnis zum erlebenden Ich steht, als unveränderliches Charakteristikum der Psyche überhaupt und damit das religiöse Erlebnis als psychologisches Problem hinstellen konnten.

Da aber der religiöse Akt das religiöse Erlebnis definitorisch bestimmt, so müssen wir ihm unsere besondere Aufmerksamkeit

schenken. Bevor wir allerdings an eine systematische Analyse des religiösen Aktes herangehen, wollen wir vorher eine allgemeine Darstellung des Aktes als Prinzip des Psychischen geben. Durch diese Darlegung der prinzipiellen Aktualität des Psychischen, die bei unseren bisherigen Betrachtungen nur mehr oder weniger angedeutet werden konnte, hoffen wir das Problem des religiösen Aktes und damit des religiösen Erlebnisses um so tiefer fassen zu können.

Kapitel III.

Die Psyche und ihr Akt.

1. Das Ich und seine Erlebnisse.

Wenn wir die Psychologie als eine Theorie des Subjektiven auffassen, so muß sie die Einheit zwischen der Mannigfaltigkeit der Bewußtseinsvorgänge und dem Ich, also die Erlebnisse und das erlebende Ich in ihrem Verhältnis zueinander meinen.

Die Erlebnisse, die wir haben, wechseln in bunter Folge; ein Erlebnis folgt dem anderen. Deshalb können wir auch von einer Reihe der Erlebnisse sprechen. Die Art dieser Erlebnisreihe ist durch Zeitverhältnisse charakterisiert, denn haben wir ein Erlebnis gegenwärtig, so fixieren wir damit einen Zeitpunkt. Dieser Zeitpunkt bedeutet die „Gegenwärtigkeit" eines Erlebnisses, das von diesem fixierten Zeitpunkt aus gesehen grundsätzlich vergangenheitsbezogen und auf die Zukunft gerichtet ist. Dieser zeitlich gerichtete Ablauf der Erlebnisse, einfach der Prozeß der Erlebnisse, stellt eine eindimensionale Reihe dar, in der ein Erlebnis dem anderen folgt: $E_1—E_2—E_3— \ldots —E\ n$. Während nun aber in einer Zahlenreihe die Zahlen innerhalb einer Reihe einen festbestimmten Platz einnehmen, sind die Erlebnisse nicht an einen festen Punkt der Erlebnisreihe gebunden, denn das erlebende Ich entscheidet jeweils hierüber im Akte. Deshalb trägt das Ich den Charakter eines Ordnungsmotives dieser Erlebnisreihe. Prinzipiell gehört zu jeder Erlebnisreihe das Ich, welches die Erlebnisse, die Vorstellungen „besitzt", denn die Erlebnisse sind stets „meine" Erlebnisse, sie sind „mein Besitz". Das Ich ist das ordnungstiftende Motiv der Erlebnisreihe. Es beherrscht den Zusammenhang der mannigfaltigen Erlebnisse, es gestaltet ihn, aber nicht willkürlich, sondern in Verantwortung vor dem Gegenstand, weil die Psyche an Erkenntnis gebunden ist. Die Erlebnisse also laufen nicht in mir ab, sondern sie sind stets „gemeint" und erhalten ihren Zusammenhang aus ihrem Verhältnis zum Ich.

Das Entscheidende ist also das Possessivverhältnis, in dem die Erlebnisse stehen. Ganz gleichgültig, ob es sich um Wahrnehmungs-, um Anschauungserlebnisse, um sittliche, ästhetische oder auch reli-

giöse Erlebnisse handelt, immer sind sie „meine" Erlebnisse. Kein Ich kann ohne Erlebnisse sein. Ein bloßes Ich gibt es nicht, denn man muß grundsätzlich dem Ich zumuten, daß es „etwas" als eigenen Besitz hat.

Das erlebende Ich braucht sich die Relation Ich-Erlebnis nicht immer bewußt zu machen und dennoch waltet sie prinzipiell, d. h. der Theoretiker muß sie in Ansatz bringen.

Das Possessivverhältnis garantiert die Einheit von Ich und Erlebnis. Der gewaltige Ausdruck des Gehorsams gegenüber dieser Einheit ist der Akt. Insofern das Possessivverhältnis Tatsache ist, wird es im Akte vom Erlebenden produziert. So springt aus der Betrachtung über das Possessivverhältnis, in dem sich die Würde der verantwortlichen Persönlichkeit zeigt, das Motiv des Aktes heraus.

2. Der Akt.

Das erlebende Ich steht einer großen Mannigfaltigkeit von Gegenständen gegenüber. Mit diesem Gegenüberstehen der Gegenstände ist aber zugleich verbunden ein Sich-gegenüberstellen. Der Akt produziert nicht den Gegenstand, der dem erlebenden Ich gegenübersteht, wohl aber stellt er das Ich dem jeweiligen Gegenstande gegenüber, d. h. der Akt ergreift die Beziehung Ich-Gegenstand. Wenn die Erlebnisse zueinander kämen, d. h. sich assoziierten, dann würde die Psychologie aktlos werden.

Darum müssen wir unterscheiden: Gedanken und Akte des Denkens, Sprache und Akte des Sprechens, Erkenntnis und Akte des Erkennens, Wahrnehmung und Akte des Wahrnehmens, Wollen und Akte des Wollens, Glauben und Akte des Glaubens, Religion und religiöse Akte u.s.f.

Der Begriff des Aktes unterscheidet, wie wir bereits oben sehen konnten, als wir die Reichweite unserer Fragestellung nach der Seite der „Kausalität" hin abgrenzten, das Psychische prinzipiell vom Naturgeschehen. Naturhaftes verläuft in der Zeit, deshalb sind die Naturgesetze grundsätzlich auch aktfrei und gelten für alle Zeitpunkte, d. h. alles Naturgeschehen unterliegt ihnen, zu welchem Zeitpunkte es auch immer stattfände. In der Aktfreiheit aber liegt auch ihre Objektivität begründet. Das Psychische bleibt immer aktgebunden. So wird die Aktualität notwendiges Definitionsmoment des Psychischen; sie waltet prinzipiell.

Welchen Charakter besitzt nun der Akt? Zunächst darf man Akte nicht nach Zeitstrecken messen, denn Akte sind durch solche Angaben nicht restlos eindeutig. Der Akt gliedert vielmehr die Zeitstrecke in Zeitstrecken oder Zeitpunkte, welche er fixiert. Der

Akt ist also eine spezifisch gemeinte Vereinzelung, denn er setzt eine Einheit, er vollzieht eine solche Einheit in einem Zeitpunkte. Weil aber der Akt das Setzen einer Einheit bedeutet, deswegen kann er auch nicht ein einfaches Abbilden der Gegenstände sein, deswegen ist überhaupt eine Parallelität zwischen Einzelgegenständen und Einzelakten unmöglich.

Die Betrachtung des Theoretikers der Psyche liefert uns den Akt als Prinzip des Psychischen. Der jeweilige Inhalt eines Aktes kann ohne Wissen des Erlebenden um den Vollzug getätigt werden, kann aber unter anderen Motiven seines Inhaltes auch das spezifische Gerichtetsein für den Fall, d. h. das Motiv des Bewußtwerdens in sich begreifen. Fehlt dem Erlebenden das Wissen um seinen Akt als Fall, so fehlt noch lange nicht der Akt als Prinzip des Psychischen für den Theoretiker, denn der Akt ist das Gesetz aller Erlebnisse. Am erlebenden Ich lediglich liegt es, inwieweit es sich seine Akte bewußt macht.

Die Zeitverhältnisse, die für den Begriff des Aktes bestimmend sind, sind durch die entscheidende Tatsache gekennzeichnet, daß der Akt jeweils in der Erlebnisreihe einen Zeitort, eine Zeitstrecke oder einen Zeitpunkt setzt. Der Akt bestimmt sich hierdurch als Praesenz oder als psychisches Jetzt. Der Akt ist also eine Produktion in der Zeitgliederung. Das Ich steht hierbei nicht innerhalb der Zeitreihe, denn das Ich ist ja für die Zeitreihe da. Die von dem Ich unabhängige Zeit ist die meßbare Zeit. Die von dem erlebenden Ich abhängige Zeit dagegen ist die gestaltbare Zeit; sie ist durch den Akt gestaltbar, der über Dauer und Zeitstrecke verfügt, also in diesem Verfügen die Zeitreihe gliedert.

Wenn aber das erlebende Ich außerhalb der Zeitreihe steht, d. h. auf sie bezogen ist, weil es für diese da ist und diese gestaltet, so kann das erlebende Ich nur die Zeitganzheit repräsentieren. Anderen Ichen gegenüber ist die Stellung des Ichs nicht nur zeitstreckenhaft, sondern zugleich als Zeitganzheit bestimmt. So sind zwei Iche miteinander stets durch Zeitganzheit verbunden. Dem „Verstehen" steht keine zeitstreckenhafte Schranke gegenüber. Beide Iche verfügen, wenn sie sich im „Verstehen" begegnen, über Zeitganzheit. Dann kann also das Ich für jeden Zeitpunkt der Zeitreihe richtungsfähig genannt werden, denn es gibt keinen Zeitpunkt auf der Zeitlinie, den das Ich nicht müßte im Akte setzen können.

Wenn, wie wir sehen, der Akt Zeitpunkte bestimmt, so hat das den Sinn, daß der Akt diesen Zeitpunkt gegen frühere und künftige abgrenzt. Die psychische Gegenwart ist durch Aktualität bestimmt.

Das Abgrenzen eines Zeitpunktes durch den Akt von anderen Zeitpunkten, von früheren und zukünftigen kann aber nur als ein Beziehungsetzen dieses bestimmten Aktes zu anderen Akten, zu vergangenen und zukünftigen verstanden werden. Hierin liegt das Entscheidende: Setzung wird zur Beziehungsetzung, einmal zwischen den Gegenständen hinsichtlich ihrer großen Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit und dann zwischen den Akten selbst hinsichtlich ihrer Ordnung, die, in Verantwortung vor dem Gegenstand, vor der Sache, das Ich vorzunehmen hat.

Die Beziehbarkeit ist ohne Grenze, unendlich, also Prinzip. Als diese Beziehbarkeit definiert sich das ich, nämlich als die Möglichkeit, Relationen, Beziehungen in Akten zu setzen.

In Ansehung der Zeitganzheit, welche das Ich und sein Erleben repräsentiert, nennen wir es „Überschaubarkeit". In Akten muß das Ich dieser Überschaubarkeit Rechnung tragen durch Setzung von Beziehungen zwischen den Erlebnissen einerseits und zwischen den Gegenständen andererseits.

3. Die Aufgabenhaftigkeit des Psychischen.

Zwei Ordnungsfaktoren bestimmen den Akt: Die Beziehung zu anderen Akten und die grundsätzliche Richtung auf den Gegenstand. Die Objekte sind der Psyche der Voraussetzung nach gegeben, die Erkenntnisgerichtetheit der Psyche ist ihr aufgegeben. Zwischen dem Ich und der Sache besteht eine unaufhebbare Korrelation; beide sind aufeinander bezogen. An dem gegebenen Gegenstand wächst das Ich und wird Persönlichkeit, d. h. ihm ist die Aufgabe gestellt, sich selber vermöge der Korrelation eindeutig zu machen. Diese Eindeutigkeit des Ich ist selber Aufgabe. Darum sind die Gegenstände eindeutig der Voraussetzung nach, das Ich dagegen der Setzung nach. Ich und Gegenstand verhalten sich wie Aufgegebenheit zur Gegebenheit.

Die Erlebnisse unterscheiden sich nach der Aufgabe, in der das Ich sie sieht. Aufgabe heißt daher die in einer Einheit zusammengefaßte bzw. zusammenzufassende Ordnung von Erlebnissen. Die Aufgabe ist also dasjenige Moment, das es erlaubt, eine Sukzession von Erlebnissen zu fassen, also das Verhältnis zu bestimmen, in welchem die Erlebnisse zueinander und zum Ich stehen. So fordert der Aufgabenbegriff eine Einheit von Erlebnissen, deren Ordnung durch den Akt produziert werden muß.

Deshalb „wird" eine Aufgabe nicht nur, sondern ist stets aktuell. Am Gegenstand lassen sich mannigfaltige Aufgaben in Akten produzieren. Die Einheit einer Aufgabe bestimmt sich durch den

Zusammenhang von verschiedenen Akten, sofern sie von einem Ich in Bezug auf den gleichen Gegenstand gesetzt werden.

Der Begriff der Aufgabe ist durch die vom Ich zu überschauende und zu ordnende Folge von Erlebnissen gekennzeichnet, d. h. jede Aufgabe ist zwar ich-abhängig, aber hinsichtlich ihrer Gegenstände allemal f ü r mögliche Ich-Unabhängigkeit. Das Ziel der Aufgabe ist Allgemeingültigkeit, also Ich-Unabhängigkeit. In einer Aufgabe ordnet das Ich in Akten eine Erlebnisreihe, deren Gegenstand von ihm muß unabhängig werden können. Anfangs- und Endpunkt eines solchen Prozesses erscheinen als Aufgabe und Lösung. Die Einheit e i n e r Aufgabe ist daher bestimmt durch das Verhältnis zwischen Anfang und Ende eines Prozesses.

Die Entscheidung darüber, was ein Anfang und ein Ende e i n e r Aufgabe ist, und wann beide Motive innerhalb dieser Erlebnisreihe erscheinen, muß dem erlebenden Ich vorbehalten bleiben. Die Zeitstrecke, die Anfang und Ende umfaßt, bestimmt nicht die Uhr, sondern der überschauende Akt.

Wenn das erlebende Ich gerechtfertigt Überschaubarkeit genannt werden darf, dann können wir sagen, daß das Ich im Überschauen seine Aufgaben, wie mannigfaltiger Natur sie auch sein können, gestaltet und damit zur Lösung bringt. Dabei gestaltet sich das Ich zugleich mit, d. h. es wächst an seinen Aufgaben und wird Persönlichkeit.

In der Funktion der Aufgabe ist daher ein spezifisches Moment zu sehen, weil es sich hier um eine Ordnung handelt, die den Erlebnissen eigentümlich ist. Nur in Aufgaben sind Erlebnisse betrachtungsfähig. Die Fülle der Akte eines Ich erfährt ihre Ordnung dank der prinzipiellen Aufgabenhaftigkeit des Psychischen. Darum darf auch der Theoretiker der Psyche die vielgestaltigen Erlebnisse und Akte des Seelenlebens niemals isoliert betrachten, sondern immer nur in Beziehung zu spezifischen Aufgaben. Eine Betrachtung von isolierten Erlebnissen würde die prinzipielle Aufgabenhaftigkeit des Psychischen übersehen, also apsychisch sein.

Von einer Aufgabe zu reden, ist nur gestattet in Ansehung eines als identisch vorausgesetzten Gegenstandes. Mit dem Wechsel der Gegenstände wechseln wir auch die Aufgaben. Diesen Aufgabenwechsel durchzuführen, ist souveränes Recht des erlebenden Ich, d. h. das Ich schreitet von Aktgruppe zu Aktgruppe. Der Mensch ist niemals aufgabenlos, er durchgeht vielmehr eine große Mannigfaltigkeit von Aufgaben, denn Aufgabenlosigkeit würde Aktlosigkeit, diese wieder Erlebnislosigkeit bedeuten.

Hier darf man nun nicht beim Aufgabenwechsel stehen bleiben, sondern muß die E i n h e i t d i e s e s A u f g a b e n w e c h s e l s als

Forderung im Auge behalten, denn auch das Verhältnis von Aufgaben kann dem Akte nicht entgehen.

Das Betrachten des Verhältnisses zwischen Aufgaben ist gleichbedeutend mit dem Ordnen von Aufgaben, denn das erlebende Ich unterscheidet und entscheidet zugleich über das Verhältnis seiner Aufgaben. Das Erlebnis dieses Aufgabenwechsels heißt Verantwortung. Darum ist Persönlichkeit als Träger dieser Verantwortung das Ich nur hinsichtlich des geordneten Aufgabenwechsels. Das Suchen des Verhältnisses zwischen den Aufgaben meint das Suchen der Eindeutigkeit des eigenen Ich. Leibniz bezeichnet sie als die „moralische Identität" und meint damit die entscheidende Forderung, daß wir wohl Persönlichkeit sind, aber stets durch das immer wieder neue Herstellen der Einheit der Aufgaben und ihres geforderten Wechsels Persönlichkeit werden müssen. Aber nicht die Vielheit der Aufgaben bestimmt die Persönlichkeit, sondern das Ordnen dieser Vielheit. Persönlichkeit ist also nicht nur etwas Konstantes, sondern selbst eine Aufgabe. Unter solchen Gesichtspunkten gesehen erscheint sie als die Aufgabe der Aufgaben.

Persönlichkeit als Aufgabe der Aufgaben ist die Möglichkeit oder das Prinzip, welches die Einheit des Aufgabenwechsels fordert. Daher meint der Erlebende bei jeder Aufgabe zugleich seine eigene Ganzheit. Unter den das Psychische charakterisierenden Zeitverhältnissen gesehen, bedeutet Persönlichkeit im Hinblick auf „gehabte" Aufgaben Geschlossenheit und im Hinblick auf gegenwärtige oder kommende Aufgaben Entschlossenheit. Der Cusaner sagt mit Recht: „mens est unitas uniens" [1]). Der Geist ist eine Einheit, aber eine solche, die Einheit immer wieder von Neuem schafft.

4. Die Wahrnehmung.

Da die Wahrnehmung in der Psychologie wesentlich eingehender als andere Erlebnisarten behandelt worden ist, wollen auch wir in unserem Zusammenhang uns mit dem Problem der Wahrnehmung beschäftigen, weil gerade die Frage nach der Wahrnehmung geeignet ist, mancherlei Probleme aufzuzeigen, die uns später bei der systematischen Behandlung des religiösen Aktes begegnen werden.

---

[1]) Cusanus: Idiota de Mente, ed. Ludwig Baur, Leipzig 1937, S. 71: „...sic in nostra mente est illius Trinitatis divinae imago. Nam mens nostra similiter est unitas uniens ante omnem pluralitatem per mentem conceptibilem et post illam unitatem unientem omnem pluralitatem est pluralitas..."

Wenn wir nun hier von Wahrnehmung sprechen, dann müssen wir fragen: Welche Stellung hat das Wahrnehmungserlebnis in der Mannigfaltigkeit der Erlebnisse in der Psyche überhaupt?

Wahrnehmung bezieht sich offenbar auf naturhafte Tatbestände. Für Wahrnehmung, die wir hier betrachten wollen, sagen wir genauer Sinneswahrnehmung. Sinneswahrnehmung aber hängt an einem Sinnesorgan. Sie ist nur möglich mit bezug auf ein Sinnesorgan. Dieses Sinnesorgan bestimmt sich aber durch seine Beziehung auf den Organismus, d. h. in Leistungen. Als Leistung definiert sich das Organ aber nur im physiologischen Sinne. Nun wird das Organ auch durch das Motiv des Unterscheidens gekennzeichnet. Dieses Unterscheiden bedeutet ein Definitionsmoment des Psychischen. Denn Unterscheiden ist ein Faktor am Erkenntnisprozeß, der nur den einzigen Sinn hat, aufgabengemäß Unterscheidungen in Akten vorzunehmen.

Nicht das Auge unterscheidet, sondern das erlebende Ich, welches das Auge gebraucht. Das Ich also, das sich des Organes bedient, vollzieht die Unterscheidung und auch die Entscheidung.

Wenn man „Sehen" einen Fall von Unterscheiden nennen darf, so definiert sich das Sinnesorgan durch eine psychische Invariante. Wir stellen am Sinnesorgan zwei wichtige Verhältnisse fest, zwei bedeutsame Relationen, von denen die eine Relation auf den Organismus, die zweite dagegen auf das erlebende Ich geht.

Diesen beiden Relationen entsprechen auch zwei verschiedene Prozesse: der physiologische Prozeß, in dem das Organ in der Leistung „l e b t", und der Erkenntnisprozeß, in dem unter Bezug auf das Organ vom erlebenden Ich Akte des Erkennens „e r l e b t" werden. Der Erkenntnisprozeß heißt Aufgabe, der physiologische Prozeß dagegen bedeutet die Bedingung dafür, daß Naturerkenntnis überhaupt durchgeführt werden kann. Letzterer ist ein naturhafter Ablauf, jener aber ein von dem Ich als Zeitganzheit in Akten zu überschauender Prozeß. Beide Prozesse stehen zueinander in einem Verhältnis. Sie verhalten sich wie Physiologie zu Psychologie, wie Leben zu Erleben. Das Sinnesorgan ist aber erst durch beide Motive voll definiert, es beansprucht beide Fragestellungen: die physiologische und die psychologische.

Sehen heißt also nicht einen Gegenstand abbilden, sondern ihn als Aufgabe gestalten. Das Sinnesorgan aber ist seinem Begriff nach aktgebunden und damit auch aufgabengebunden. Der Akt ist das Sich-Richten auf einen Gegenstand, denn ohne Richtung auf einen Gegenstand, im Falle der Wahrnehmung auf den Naturgegenstand, ist keine Unterscheidung möglich. So wird das Sinnesorgan prinzipiell richtungsfähig durch den Akt. Für den Physiologen ist

das Sinnesorgan ein Objekt der Untersuchung, für den Psychologen dagegen ein Instrument, dessen sich das Ich bedient.

Die Richtungsfähigkeit der Sinne auf Naturgegenstände ist Prinzip, und im Akte muß der Erlebende diesem Prinzip gehorchen. Wir sind im Prinzip auf die Natur gerichtet. Diese Richtung auf die Natur ist nicht aufhebbar, sondern nur der Variierung durch den Akt unterworfen.

Das Sinneserlebnis, das Wahrnehmungserlebnis kann keine Reaktion auf den Reiz sein, wenn es richtungsbestimmt durch den Akt angesetzt sein muß, wenn es niemals isoliert, sondern immer im Rahmen einer Aufgabe muß auftreten können. Infolgedessen ist das Wahrnehmungserlebnis nicht ein Abbild des Naturgegenstandes, sondern Moment seiner Produktion innerhalb eines Prozesses, zu dem dieses Erlebnis als Aufgabe gehört.

Weil das Sinneserlebnis überhaupt erst Naturerkenntnis ermöglicht, kann es selbst mit den Mitteln der Naturwissenschaft nicht mehr theoretisch bewältigt werden. Das Sinneserlebnis richtet sich unter Bezug auf das Organ auf den Naturgegenstand. Es ist darum durch die dreigliedrige Relation: Ich—Organ—Naturgegenstand definiert, wobei kein Glied dieser Reihe fehlen darf. Wahrnehmung ist grundsätzlich auf Gegenstände der Natur bezogen. Dieses Verhältnis Ich—Naturgegenstand kann dem Erlebenden bewußt werden, es muß es aber nicht immer.

Hieraus ergibt sich die für den Begriff des Psychischen wichtige Erkenntnis, daß Wahrnehmen und Denken keine getrennten Gebiete innerhalb der Psychologie bedeuten, sondern Wahrnehmen und Denken sind als identisch anzusehen. Wahrnehmen heißt geradezu das Denken von Naturgegenständen. Darum wird Wahrnehmung zum Prinzip des Erkenntnis- und Denkprozesses, sofern Naturgegenstände in Frage kommen.

Die wichtige Erkenntnis aus diesen grundsätzlichen Betrachtungen ist die Tatsache, daß die Mannigfaltigkeit der Erlebnisse, die das erlebende Ich in Akten „hat“, durch die verschiedenen Gegenstände, denen das Ich gegenübersteht, bedingt ist.

Ist nämlich der Gegenstand, zu dem der Erlebende sich im Akte in Beziehung setzt, ein solcher der Natur, dann nennen wir den Akt, der die Beziehung Ich—Naturgegenstand meint, Akt des Wahrnehmens.

Wenn nun dieser Akt des Wahrnehmens eine Setzung bedeutet, dann kann man den Akt, in welchem sich das erlebende Ich zu seinem eigenen Akte als Gegenstand in Beziehung setzt, als ein Setzen seiner Selbst, also als Akt des Selbstbeobach-

tens bezeichnen. Dieser Akt meint nicht die Eindeutigkeit eines von mir unabhängigen Gegenstandes, sondern vielmehr die Eindeutigkeit meines Verhältnisses zu einem Gegenstande. Ist im Falle der Wahrnehmung die „Natur" der Gegenstand, dem der Erlebende gegenübersteht, so bedeutet bei der Selbstbeobachtung „mein Verhältnis zu einem Gegenstande", also „mein Akt" den Gegenstand, zu dem sich der Erlebende in Beziehung setzt, wenn er einen Akt des Selbstbeobachtens vollzieht.

Eine dritte Art von Akten wird definiert durch den Umstand, daß der Gegenstand, zu dem der Erlebende Beziehung ergreift, ein Du ist. Einen solchen Akt kann man einen Akt des Sich-Verständigens nennen.

Eine weitere Art von Akten, die durch ihren besonderen „Gegenstand" das Psychische konstituieren, wartet noch auf eine gesonderte Betrachtung. Dieser Akt, den wir im Folgenden würdigen und analysieren wollen, meint die Relation zwischen dem Menschen und Gott. Dieser Akt erschöpft sich nicht in einer Setzung, auch nicht in einem „Setzen meiner Selbst", sondern bedeutet zugleich ein Sich-gesetzt-Wissen, ein „Wissen um Gesetztsein". Wegen seiner Richtung auf einen eigentümlichen „Gegenstand" kommt ihm auch ein besonderer Name zu: Er heißt

„Religiöser Akt".

Kapitel IV:

Das Erlebnis im religiösen Akt.

1. Das Motiv der Abhängigkeit im religiösen Akt.

„Geistige Akte, von welcher Art immer, setzen ihre Gegenstände voraus", sagt der große englische Kardinal[1]). Ein bedeutsames Wort, folgt doch hieraus einerseits, daß Akte, also psychische Setzungen nur definiert sind durch ihren Bezug auf Gegenstände, andererseits aber auch, daß eine Ordnung der mannigfaltigen geistigen Akte des Menschen stets nur nach den Gegenstandsbereichen der verschiedenartigen Akte verstanden werden darf. So setzt der Akt des Wahrnehmens den Naturgegenstand, der Akt des Selbstbeobachtens „meinen Akt" und schließlich der religiöse Akt Gott als „Gegenstand", wenn man so sagen will, voraus, wenn überhaupt der Akt der sprachliche Ausdruck für das Ergreifen der Relation Ich—Gegenstand sein soll.

Auf Grund dieser drei verschiedenen Bereiche ergeben sich auch drei voneinander unterschiedene Arten von Setzungen, von Akten. Während nämlich der Akt des Wahrnehmens eine „Setzung", während der Akt des Selbstbeobachtens ein „Sich-selber-setzen" bedeutet, stellt der auf Gott als ausgezeichneten „Gegenstand" gerichtete religiöse Akt zugleich ein „Sich-gesetzt-Wissen" dar.

Der Gläubige weiß sich, sofern er einen religiösen Akt setzt, von Gott, dem ausgezeichneten „Gegenstande" seiner religiösen Setzung abhängig. Der religiöse Akt meint also offenbar ein Doppeltes: Eine Setzung und zugleich ein „Wissen" um das „Gesetztsein meiner selbst". Ein Tatbestand, der den religiösen Akt aus der Reihe möglicher Akte heraushebt, der es mithin verwehrt, ihn so ohne weiteres in einer Reihe mit anderen Akten der Psyche zu sehen.

Wenn man den religiösen Akt als eine Setzung des erlebenden Ich bezeichnet, wird seine Besonderheit als religiöser Akt damit noch in keiner Weise zum Ausdruck gebracht, denn eine Setzung ist z. B. auch ein Akt des Wahrnehmens. Erst wenn man den aus-

---

[1]) Newman, a. a. O. S. 3.

gezeichneten „Gegenstand", den der Fromme im religiösen Akte ergreift und von dem er sich gesetzt, d. h. sich abhängig weiß, in Rechnung stellt, wird man auch der Besonderheit des religiösen Aktes vor allen anderen möglichen Akten gerecht.

Wenn sich der Gläubige im Akte des Glaubens, im religiösen Akte selber abhängig, also gesetzt weiß, so müssen wir nach dem ausgezeichneten „Gegenstande" fragen, von dem sich der Gläubige abhängig, also gesetzt weiß.

Da nun aber jede Setzung, also auch die Setzung meiner selbst, aktuell sein muß, so muß jener ausgezeichnete „Gegenstand", von welchem sich der Gläubige gesetzt weiß, eine Persönlichkeit, Gott, sein, obwohl „persönlich", wie Newman[2]) sagt, „wenn es von Gott gebraucht wird, nicht dasselbe meinen kann, wie wenn es vom Menschen gebraucht wird". Nur von Gott als einer „Persönlichkeit" weiß sich der Gläubige gesetzt, weiß er sich abhängig. Ohne das Motiv der Abhängigkeit gibt es kein religiöses Erlebnis.

Diese Abhängigkeit des Frommen von dem ausgezeichneten „Gegenstande" seiner religiösen Setzung, der nur eine „Persönlichkeit" sein kann, ist aber eine spezifische, einzigartige Abhängigkeit, die es geradezu notwendig fordert, den „Gegenstand" des religiösen Aktes, des religiösen Erlebnisses als „Persönlichkeit" in einem besonderen Sinne zu nehmen. Offenbar ist diese Abhängigkeit, die der Gläubige im religiösen Akte meint, nicht von gleicher Art wie jene Abhängigkeit, in der sich der Mensch zu der räumlich-zeitlichen Natur befindet, die ja selbst wieder von Gott abhängig ist.

Der Mensch ist definiert unter anderem durch sein Verhältnis zur Natur. Dieses Verhältnis bedeutet zunächst einmal die Aufgabe für den Menschen, die Natur zu erkennen und dadurch sich als „Herr der Natur" über diese zu erheben und sie zu beherrschen. Insofern ist der Mensch unabhängig von der Natur. Trotzdem bleibt der Mensch aber qua Physis der Natur verhaftet und ist darum stets abhängig von ihr.

Man kann also vom Menschen in seinem Verhältnis zur Natur im Sinne der Unabhängigkeit und Abhängigkeit zugleich sprechen. Diese Unabhängigkeit und Abhängigkeit des Ich gegenüber der Natur bekommt ihre letzte Eindeutigkeit durch das Verhältnis des Menschen zu Gott. Gegenüber der Natur ist der Mensch unabhängig und abhängig zugleich; Gott gegenüber ist er aber abhängig schlechthin. Das von der Natur unabhängige und zugleich abhängige Ich weiß sich, sofern es religiöse Akte setzt, von Gott

[2]) a. a. O. S. 105.

abhängig schlechthin. Da nun aber diese Abhängigkeit des Menschen von Gott notwendig alle Verhältnisse des Menschen zur Natur einschließt, so muß sie von ganz anderer Art sein als die Abhängigkeit des Menschen der Natur gegenüber, d. h. die Abhängigkeit des Menschen von Gott macht überhaupt erst die Abhängigkeit und Unabhängigkeit des Menschen von der Natur sinnvoll.

Infolgedessen — und das ist das Ergebnis unserer Betrachtung — weiß sich das erlebende Ich nicht allein von Gott abhängig. Da vielmehr der Mensch zur „Welt" gehört, weiß er sich im Gestalten religiöser Erlebnisse samt seinem Verhältnis zur Natur von Gott gesetzt und abhängig. Diese spezifische einzigartige Abhängigkeit meint der Akt des Glaubens, meint der religiöse Akt. Ohne das Motiv dieser einzigartigen Abhängigkeit gäbe es kein religiöses Erlebnis im Unterschiede zu anderen möglichen Erlebnisarten.

Gott ist der „Schöpfer" der Natur, ebenso wie er unser „Schöpfer" ist. Insofern „wissen" wir uns in unserem Verhältnis zur Natur von Gott im religiösen Akte abhängig.

Diese Abhängigkeit der Natur von Gott besteht nun nicht nur in der Schaffung der „Welt" als einem einmaligen Schöpfungsakte, vielmehr verbürgt die Geschichtlichkeit seiner Tat zugleich die Eindeutigkeit des kosmischen Geschehens. Der Weltschöpfer ist also nicht — und dies möchten wir besonders hervorheben — in den Naturprozeß irgendwie einbezogen, denn dieses Naturgeschehen selbst ist bereits eindeutig im Schöpfungsakte Gottes mitgesetzt. Weil aber die „Welt" eine Schöpfung des heiligen Gottes ist, so muß sie selbst „heilig" sein. „Heiligkeit", so führt Lohmeyer[3]) aus, „ist ... der religiöse Sinn des Bestandes der ‚Welt', so fern auch die Tatsächlichkeit dieser Welt solchem Sinn sein mag".

Die Abhängigkeit des erlebenden Ich von der durch Raum und Zeit bedingten Natur ist nun von grundsätzlich anderer Art als die Abhängigkeit des Erlebenden von Gott, denn Gott ist nicht den Bestimmungen von Raum und Zeit unterworfen, weil er selbst als „Schöpfer" und „Erhalter" der Natur die Bedingung jener ist, d. h. sie überhaupt ermöglicht.

In der Wahrnehmung, genauer im Wahrnehmungsprozeß erkennen wir die Natur, d. h. der Wahrnehmende schreitet von einem

---

[3]) Ernst Lohmeyer: Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft. In: Wissenschaftliche Grundfragen, III, Leipzig und Berlin 1925, S. 14.

„So-sehe-ich" den Naturgegenstand zu einem „So-ist-er". Das Ziel dieses Prozesses ist also Naturerkenntnis, demnach Ich-Unabhängigkeit. Hierin allein liegt der Sinn des Wahrnehmungsprozesses.

Wir müssen nun fragen, ob dieses Verhältnis des Ich zum Naturgegenstande auch für die Beziehung des religiös Erlebenden zu Gott ansetzbar wird. Wenn nämlich diese Möglichkeit für das Verhältnis des erlebenden Ich zu Gott nicht besteht, würde folgerichtig eine Betrachtung des Verhältnisses zwischen Ich und Gott nach Analogie des Naturgegenstandes nicht in Betracht kommen.

Daß wir in der Tat das Verhältnis des Erlebenden der Natur gegenüber auf das Verhältnis des erlebenden Ich zu Gott nicht übertragen dürfen, ergibt sich aus folgenden Überlegungen:

Die Natur erkennen, heißt, sich zugleich als den „Gesetzgeber" der Natur betrachten dürfen. Infolgedessen ist die erste Voraussetzung für den Wahrnehmungsprozeß die Unabhängigkeit des Ich vom Naturgeschehen. Das Ich muß also „frei" sein, um die Natur zu erkennen. Die zweite Voraussetzung für die Erkenntnis des Naturgegenstandes aber muß sein die Unabhängigkeit des Naturgegenstandes vom Ich, denn die Erkenntnis des Naturgegenstandes bedeutet doch ein Ich-unabhängig-machen.

Die Unabhängigkeit des Naturgegenstandes vom Ich und die Unabhängigkeit des Ich vom Naturgegenstande sind notwendige Voraussetzungen für den Wahrnehmungsprozeß, für jeden Akt des Wahrnehmens.

Das Verhältnis des Erlebenden zu Gott hat die Unabhängigkeit Gottes vom Ich ebenfalls zur Voraussetzung. Beim religiösen Akte aber ist nicht — und das ist das Entscheidende — die Unabhängigkeit des Ich sondern vielmehr gerade die Abhängigkeit des Ich Voraussetzung. Daher ist der Mensch der Natur gegenüber frei, d. h. nicht allein naturgesetzlich bestimmt; Gott gegenüber dagegen „frei" zur Erfüllung des göttlichen Willens.

Hieraus ergibt sich die grundsätzliche Andersartigkeit des Verhältnisses zwischen Ich und Natur einerseits und zwischen Ich und Gott andererseits. Deshalb ist auch die theoretische Bewältigung dieser beiden Akte, des Wahrnehmungsaktes und des religiösen Aktes in Analogie nicht möglich und der Versuch einer solchen würde dem besonderen Relationscharakter des religiösen Aktes nicht gerecht werden.

Hat der Akt des Wahrnehmens zum Ziel die Erkenntnis des Naturgegenstandes — „So-ist-er" —, so charakterisiert den religiösen Akt eine „Glaubensgewißheit". Diese Glaubensgewißheit

muß, „weil sie ein Sehen auf das Unsichtbare, ein Erfassen des Unerfaßbaren und somit stets ein Moment des Nichtwissens, Nichtbegreifens, Nichteinsehens enthält“ [4]), vom Standpunkte des „Wissens“, der „Erkenntnis“ „unbegründet, unsicher und problematisch erscheinen“.

„Erkennen“, meint Lohmeyer [5]), „bleibt immer und grundsätzlich innerhalb des Systems der Bedingungen und jeder Versuch seiner Überschreitung führt zu romantischen Träumen und metaphysischen Dogmen; Glaube bleibt immer in der Sphäre des Unbedingten, weiß und erlebt dieses Unbedingte als letzte und einzigartige Gewißheit, so sehr er es auch an den Bedingtheiten erlebt“.

Mundle [6]) äußert sich wie folgt: „In der Glaubensgewißheit, diesem eigentümlichen Wissen von der allem Dasein letzten Sinn gebenden Wirklichkeit Gottes, ist dann die ganze Mannigfaltigkeit der religiösen Akte fundiert. Furcht und Liebe, Vertrauen und Hoffnung und alle Akte, die wir auf lebendige Personen richten, sind auch für das Beziehungsverhältnis zwischen Gott und den Menschen kennzeichnend. In diesem lebendigen Verhältnis zwischen Ich und Du besteht Reichtum und Tiefe der personalistischen Religion, deren geheimes Leben das Leben des Gebetes ist“.

Der Unterschied zwischen dem Akt des Wahrnehmens und dem religiösen Akt liegt also darin, daß der Akt des Wahrnehmens durch „Erkenntnis“ der Natur, der religiöse Akt hingegen durch eine eigentümliche „Glaubensgewißheit“ bestimmt wird. Nun wollen wir noch ein weiteres Moment ihrer Unterschiedenheit hervorheben, wenn überhaupt die Abgrenzung eines Aktes von möglichen anderen den Sinn haben kann, dem zu definierenden Akte in der Reihe möglicher Akte der Psyche seinen Ort anzuweisen. Der Akt des Wahrnehmens meint offenbar die Eindeutigkeit des Naturgegenstandes, d. h. also seine Erkenntnis. Hierbei bleibt das Verhältnis selbst, das zwischen dem Ich und dem Naturgegenstande besteht, vorausgesetzt, ist aber für den Wahrnehmenden keine besondere Aufgabe. Wird nun dieses Verhältnis zwischen dem Ich und dem Naturgegenstande eine besondere Aufgabe, d. h. ist dieses Verhältnis selbst von einem Erlebenden im Akte besonders gemeint, so heißt dieser Akt nicht mehr Akt des Wahrnehmens, sondern Akt des Anschauens.

Wie liegen nun die Verhältnisse beim religiösen Akt? Dieser

---

[4]) Mundle, a. a. O. S. 34.
[5]) a. a. O. S. 23.
[6]) a. a. O. S. 35.

religiöse Akt meint nämlich nicht nur Verhältnisse in dem ihm gegenübergestellten „Gegenstande", d. h. also die Eindeutigkeit dieses „Gegenstandes" — diese ist eine „Glaubensgewißheit" —, sondern das Verhältnis des Erlebenden zu Gott. Weil also der religiöse Akt mein Verhältnis zu Gott meint, ist er grundsätzlich unterschieden von dem Akte des Wahrnehmens, der Verhältnisse im Naturgegenstande ergreift. Dagegen hat der religiöse Akt mit dem Akte des Anschauens das Eine gemeinsam, daß beide Akte das Verhältnis des Ich zu einem bestimmten Gegenstandsbereich besonders meinen. Trifft der Akt des Anschauens das Verhältnis des Menschen zum Naturgegenstande, so meint der religiöse Akt zugleich das Verhältnis, die Beziehung des erlebenden Ich zu Gott. Ist aber die Naturerkenntnis für den Akt des Anschauens eine grundsätzliche Voraussetzung, so liegt dem religiösen Akte die „Glaubensgewißheit" zu Grunde. Da aber in den religiösen Akt Naturhaftes nicht eingehen kann, so trägt auch die Sprache diesem Umstand Rechnung, wenn sie im Falle des religiösen Erlebnisses nicht von einem Anschauen Gottes spricht, sondern, besonders beim religiösen Erlebnis der Mystiker, von einem Schauen Gottes redet.

Als Ergebnis unserer bisherigen Überlegungen über die Natur des religiösen Aktes können wir folgendes feststellen: Dem religiösen Akte liegt die Beziehung zwischen dem erlebenden Ich samt seinem Verhältnis zur Natur einerseits und Gott als einer „Persönlichkeit" andererseits zu Grunde, von der es sich abhängig weiß. Hierbei bestimmt das „Wissen" um Gott, die „Glaubensgewißheit" voraussetzungsgemäß diesen Akt.

Nun meint aber der religiöse Akt nicht nur ein „Sich-gesetzt-wissen" sondern er ist wie jeder Akt auch eine Setzung, also ein Sich-richten auf einen „Gegenstand", denn „geistige Akte, von welcher Art immer, setzen ihre Gegenstände voraus" [7]). Wir wollen darum im Folgenden den besonderen Charakter der religiösen Setzung betrachten.

2. Der religiöse Akt als Setzung.

Die Natur des religiösen Aktes wird durch das Motiv einer spezifischen Abhängigkeit des gläubigen Menschen von Gott bestimmt. Hierin liegt jenes Moment, welches den religiösen Akt heraushebt

[7]) Newman, a. a. O. S. 3.

aus anderen möglichen Akten und ihn dadurch mannigfaltigen Setzungen gegenüber abgrenzt und definiert.

Wenn sich nun der gläubige Mensch von Gott abhängig weiß, so fordert dieses „Wissen" um die Abhängigkeit meiner selbst von Gott aber Akte, ausgezeichnete Setzungen, in welchen dieses „Wissen" zum Ausdruck kommt. Das die Eigenart des religiösen Aktes begründende Motiv der Abhängigkeit ist also gebunden an den Setzungscharakter des religiösen Aktes. Der religiöse Akt ist immer eine Setzung und ein „Wissen" um das Gesetztsein meiner selbst zugleich. Wenn wir bei unserer Analyse zunächst das Motiv der Abhängigkeit und dann den Charakter der Setzung gesondert betrachten, so tun wir dieses aus methodischen Erwägungen. Wir hoffen nämlich den Begriff des religiösen Aktes und damit das Problem des religiösen Erlebnisses tiefer und ergiebiger ausschöpfen zu können, wenn wir den religiösen Akt bald von der Seite Gottes (Motiv der Abhängigkeit) und bald von der Seite des Menschen (Setzungscharakter) betrachten. Hierbei bleiben wir uns aber stets bewußt, daß der religiöse Akt, wie ihn der religiöse Mensch gestaltet, wenn er religiöse Erlebnisse „hat", immer beide Motive umfaßt: das Motiv der Abhängigkeit und den Charakter der Setzung.

Wir konnten bereits bei unseren Überlegungen über das Motiv der Abhängigkeit darauf hinweisen, daß das Ausgezeichnetsein des religiösen Aktes wesentlich durch den ausgezeichneten „Gegenstand", durch Gott als eine einzigartige „Persönlichkeit" bestimmt sei, von der sich der Fromme abhängig, also gesetzt weiß. Der „Gegenstands"-Bezug kennzeichnet also die Natur des religiösen Aktes. Infolgedessen müssen wir auch, sofern wir den besonderen Charakter der religiösen Setzung untersuchen, den Gegenstandsbezug des religiösen Aktes im Auge behalten. Auch für den Setzungscharakter des religiösen Aktes ist die Beziehung zu dem ausgezeichneten „Gegenstand" von entscheidender Bedeutung. Eine Setzung ist immer eine gegenstandsgebundene Setzung.

Bringt man diese Gegenstandsgebundenheit des religiösen Aktes nicht in prinzipiellen Ansatz, so könnten die dem erlebenden Ich im religiösen Akte gegenüberstehenden „Gegenstände" leicht als willkürliche „Schöpfungen" des religiösen Menschen verstanden werden. Welche Folgerungen sich hieraus für den Glauben, bzw. Gottesbegriff ergeben würden, liegt auf der Hand. Der „Gegenstand" des Glaubens, des Glaubensaktes, des religiösen Aktes würde ein subjektivistisches Produkt menschlicher Provenienz. Gott würde vermenschlicht. Allenfalls bliebe ein utilitaristischer Gottesbegriff übrig: „man braucht" Gott „als Versorger oder als mora-

lischen Halt, als Freund oder Gegenstand der Liebe; erweist er sich als nützlich, so fragt das religiöse Bewußtsein nicht weiter“[8]).

An einer anderen Stelle kennzeichnet James das Wesen des religiösen Lebens folgendermaßen: „Der Angelpunkt des religiösen Lebens ... ist das Interesse des Einzelnen an seinem persönlichen Geschick ... Alles religiöse Denken bewegt sich denn auch in Ausdrücken, die der Interessensphäre der individuell-persönlichen Lebensführung entnommen sind. Wie in frühesten Zeiten, so behauptet noch heute der Fromme, Gott sorge für seine persönlichen Bedürfnisse“[9]).

Daß man auf weiten Strecken des modernen Denkens dieser Gefahr des Subjektivismus erlegen ist, stellt auch Siegmund fest, wenn er sagt[10]): „Eine Seite des modernen Denkens ist zweifellos die, daß der Schwerpunkt zum menschlichen Subjekt hin verlagert worden ist. Das Objektive und auch die Wirklichkeit Gottes würden mehr und mehr zu einer korrelativen Funktion des menschlichen Ich“. Die Konsequenz, die sich aus dieser subjektivistischen Betrachtungsweise ergibt, zeigt Siegmund an einer anderen Stelle[11]): „Nicht mehr die objektive Objektbeziehung des Glaubens ist das Entscheidende, sondern das subjektive Gefühl“.

Hebt man die Gebundenheit an den religiösen „Gegenstand“ auf, so wird der religiöse Glaube tatsächlich nur ein „Erleben von bestimmter seelischer Qualität“, wie die von Schleiermacher befruchtete Religionsphilosophie meinte. Das religiöse Erlebnis erschöpft sich im Gefühlsmäßigen, im Emotionalen.

Ein treffendes Beispiel für solche subjektivistischen Auffassungen ist eine Theorie von Max Popper[12]), derzufolge das „Erlebnis“ als das „Primäre“, als die „Grundlage alles Denkens und Erkennens“ und das „Denken“ als das „Sekundäre“ angesetzt wird.

Auf das Unzulängliche dieser und ähnlicher Meinungen weist Wunderle mit Recht hin, wenn er sagt[13]): „Seit Schleiermachers Reden über die Religion (1799) gilt es den Vertretern dieser Meinungen doch als ausgemacht, daß die denkende und damit dogmatische Gestaltung der Religion erst das Sekundäre sei. Zuerst Erlebnisse und dann allenfalls „Glaubenssätze“! Die Vernunft darf demnach im besten Falle der hinkende Bote sein, der in langem Abstande der Erfahrung folgt. Das „frui“, das Genießen des Gött-

---

[8]) James, a. a. O. S. 457.
[9]) James, a. a. O. S. 450.
[10]) a. a. O. S. 4.
[11]) a. a. O. S. 5.
[12]) Die Grundlagen des religiösen Gefühls. Leipzig u. Wien 1927, S. 3.
[13]) Über das Irrationale im relig. Erleben, S. 17 f.

lichen ist und bleibt die Hauptsache. Und dazu, so heißt es auf irrationalistischer Seite, ist eben die ratio, der intellectus nicht imstande; deshalb muß ein anderes seelisches Organ als das begriffliche Denken gesucht werden, um sich der Wirklichkeit des Göttlichen zu bemächtigen."

Dieser subjektivistischen Gottesauffassung stellt Siegmund Gott als den „Gegenstand" gegenüber, zu dem sich der Fromme im religiösen Akte in Beziehung setzt: „Dem unbefangenen Gläubigen ist Gott der unbedingt Gegebene, eine ihm gegenüberstehende Wirklichkeit. Für ihn liegt Gott nicht jenseits der Sonderung von Subjekt und Objekt, etwa als das Ungegebene, der Lebensgrund, aus dem durch denkendes Setzen des Ich die Subjekt-Objekt-Spaltung entsteht. Für ihn ist Gott ein Gegebener, wenn auch verschleiert Gegebener, der von menschlicher Ehrfurcht zu finden ist, der nicht erst durch menschliches Denken zu setzen ist" [14]).

Im religiösen Erleben, so sagt auch Wunderle, „verkehrt der Mensch als lebendiges Subjekt mit der absoluten Lebendigkeit und Wirklichkeit wie ein Ich mit einem Du. Kein wahrhaft religiös Erlebender ist auch nur einen Augenblick darüber im Zweifel, daß der Beziehungspunkt seines religiösen Verhaltens etwas absolut Wesenhaftes und Wirkliches sei" [15]).

Ebenso sucht Mundle in seiner Schrift [16]) den Nachweis dafür zu erbringen, „daß das Wesen des religiösen Glaubens durch die Wirklichkeit bestimmt ist, der er (der Fromme, der Gläubige) sich gegenübersieht". Und weiter: „Indem die phänomenologische Analyse zeigt, daß die religiöse Erfahrung in ihrer Eigenart durch das Wesen der Gegenständlichkeit bestimmt ist, der sich der glaubende Mensch gegenüber sieht, räumt sie mit dem Irrtum auf, als könne diese Erfahrung ein Eigenrecht beanspruchen oder das tragende Fundament des Glaubens sein" [17]).

Die Setzung im religiösen Akte ist also nicht zu verstehen als eine willkürliche Setzung und damit als „Schöpfung" einer, wenn auch ausgezeichneten „Gegenständlichkeit". Der Setzungscharakter des religiösen Aktes wird vielmehr bestimmt als eine Setzung in prinzipieller Gebundenheit an einen ausgezeichneten „Gegenstand", an Gott als das „unbedingt Gegebene", als die „absolute Lebendigkeit und Wirklichkeit". Religiöse Setzung ist darum nicht Setzung eines „Gegen-

---

[14]) Siegmund, a. a. O. S. 3/4.
[15]) Wunderle, Das relig. Erl. S. 43.
[16]) Mundle, Die religiösen Erlebnisse. S. 6.
[17]) Mundle, a. a. O. S. 6.

standes", sondern vielmehr Beziehungsetzung des erlebenden Ich zu einem ausgezeichneten „Gegenstand", zu Gott.

Schon Gottes Aseität, um einen Ausdruck der Dogmatik zu gebrauchen, verbietet, Gott als das bloße Produkt menschlicher Setzung zu fassen. Aber ebenso macht der Charakter, der Begriff des Aktes als Ordnungsmotiv der Psyche und ihrer Erlebnisse, also offenbar von Gegenständlichem, einen religiösen Subjektivismus unmöglich. Eine „willkürliche" psychische Setzung, d .h. eine gegenstandsungebundene Setzung würde aber prinzipielle Ordnungslosigkeit bedeuten. Der religiöse Akt dagegen charakterisiert sich geradezu als dasjenige Moment des Psychischen, welches die Ordnung des religiösen Erlebnisses in der Reihe mannigfaltiger anderer Erlebnisse und zugleich die Färbung des religiösen Erlebnisfalles herstellt. Dieses kann er aber nur tun, wenn er sich grundsätzlich an den „Gegenstand" bindet, weil ein Ordnen stets ein Zu-Ordnendes, d. h. also eine Gegenständlichkeit bereits voraussetzen muß.

Wohl kann man die Psychologie als eine Theorie des Ich-Abhängigen bezeichnen, aber immer nur in prinzipieller Gebundenheit an den Gegenstand. Im Akte ergreift das erlebende Ich geradezu die Beziehung Ich-Gegenstand. So kann also auch die Setzung im religiösen Akte niemals verstanden werden als eine „Schöpfung" des „Gegenstandes", sondern darf immer nur aufgefaßt werden als das Ergreifen der invariant waltenden Beziehung zwischen einem Ich und Gott.

Diese Beziehung zwischen Ich und Gott ist grundsätzlich vorausgesetzt. Darum kann sie der Gläubige im religiösen Akte ergreifen. Er schafft sie nicht ex nihilo, sondern er wandelt sie nur ab in seinen Setzungen, weil sie vorausgesetzt ist.

Wenn der religiöse Akt immer nur eine Beziehungsetzung zwischen dem Gläubigen und Gott als dem „Glaubensgegenstande" sein kann, d. h. wenn der Setzungscharakter des religiösen Aktes durch „Gegenstandsgebundenheit" bestimmt wird, dann ergibt sich aus diesem Umstand eine wichtige Folgerung:

Der religiöse Akt muß auf Grund seiner Gebundenheit an den ausgezeichneten „Gegenstand" von prinzipiell dogmatischer Natur sein.

Welche Bedeutung, so müssen wir fragen, hat das Dogma für das religiöse Erlebnis? Inwieweit muß die Natur des religiösen Erlebnisses auf Dogmen bezogen sein?

Newman sagt in seiner „Philosophie des Glaubens“ [18]): „Ein Dogma ist ein Satz; er steht für einen Begriff oder für ein Ding; und es glauben, heißt ihm die Zustimmung des Geistes geben, daß es für das eine oder andere stehe. Ihm eine reale Zustimmung geben, ist ein religiöser Akt; eine begriffliche geben, ist ein theologischer Akt. Es wird erkannt, man ruht in ihm, es wird angeeignet als eine Wirklichkeit durch die religiöse Einbildungskraft; es wird als eine Wahrheit festgehalten von dem theologischen Intellekt“.

Der englische Kardinal stellt hier zwei „Weisen der Zustimmung“ heraus: die religiöse und die theologische. „Nicht als wäre hier wirklich, oder könnte sein, irgendeine Demarkationslinie oder Feuermauer zwischen diesen beiden Weisen der Zustimmung“, weil „jeder religiöse Mensch bis zu einem gewissen Grade ein Theologe“ ist und umgekehrt, „es streitet aber nicht mit der Annahme, daß es eine theologische Geisteshaltung gibt und eine religiöse, jede verschieden voneinander, indem die Religion die Theologie gebraucht und die Theologie die Religion“.

Wenn Newman von den beiden Zustimmungsweisen, der religiösen und der theologischen, redet, die einen religiösen und einen theologischen Akt bedeuten, so folgt hieraus zunächst, daß der Akt die Entscheidung darüber hat, was im jeweiligen Falle gemeint ist. Gleichzeitig aber ergibt sich hieraus die wichtige Tatsache, daß der dogmatische Satz, das Dogma also, nicht beziehungslos zu dem religiösen Erlebnis steht, sondern prinzipiell zum Gegenstand religiöser Aktsetzung muß genommen werden können. Der religiös Erlebende betrachtet den gleichen dogmatischen Satz unter einem anderen Gesichtspunkt als der Theologe. Aber festzuhalten ist: „Ohne einen Satz oder eine Thesis kann es keine Zustimmung überhaupt geben“ [19]). Für den Theologen ist die Wahrheitsfrage das Wesentliche, die ihre Grundlage in der Offenbarung hat, für den religiös Erlebenden ist der gleiche Satz eine „Wirklichkeit“, der er sich zuwendet, ohne den prinzipiellen Wahrheitscharakter zu untersuchen.

Newman erläutert seine Darlegungen an dem Dogma von der Persönlichkeit und Gegenwärtigkeit Gottes [20]): „Der Satz, daß Ein Persönlicher und Gegenwärtiger Gott ist, kann in doppelter Weise betrachtet werden; entweder als eine theologische Wahrheit, oder als eine religiöse Tatsache oder Wirklichkeit. Der Begriff und die Wirklichkeit, denen zugestimmt wird, werden dargestellt durch

[18]) Newman, a. a. O. S. 81.
[19]) Newman, a. a. O. S. 99.
[20]) Newman, a. a. O. S. 99.

einen und denselben Satz, aber sind verschiedene Auslegungen desselben. Wenn der Satz aufgefaßt wird zu Zwecken des Beweises, der Analyse, des Vergleichs und ähnlicher intellektueller Übungen, wird er gebraucht als der Ausdruck eines Begriffes; wenn zu Zwecken der Andacht, ist er das Bild einer Wirklichkeit. Die Theologie hat es, eigentümlich und unmittelbar, mit begrifflicher Auffassung zu tun; Religion mit bildhafter".

Offenbar stehen also Dogma und religiöses Erlebnis in einer korrelativen Beziehung zueinander. Eines ist ohne das andere nicht möglich. Sie fordern sich gegenseitig. Die Art der Zustimmung, die das erlebende Ich im Akt gibt, entscheidet darüber, was gemeint ist: Setzt der religiös Erlebende einen religiösen Akt, so ist die Wahrheitsfrage vorausgesetzt, aber nicht besonders gemeint. Setzt dagegen das erlebende Ich einen theologischen Akt, so wird die Wahrheitsfrage besonders untersucht. Der dogmatische Satz bildet die Möglichkeit für beide Betrachtungsweisen, die vom erlebenden Ich aktualisiert werden können. Diese grundsätzliche Aktualität des Psychischen ist von Newman gesehen worden. Aber nur bei Ansetzung einer prinzipiellen Aktualität des Psychischen wird auch eine strenge Abgrenzung der beiden Aufgabengebiete des Erlebenden und des Theologen erreicht.

Die Entscheidung darüber, was im einzelnen Falle vorliegt, ein theologischer oder ein religiöser Akt, hat allein das erlebende Ich, weil dieses ja die Zustimmung, entweder die begriffliche oder die reale im Akte geben muß, und nicht etwa der Theoretiker der Psyche. Nur wenn Erlebnisse, also Aktsetzungen vorliegen, hat der Theoretiker der Psyche die Aufgabe, die diesen Erlebnissen zu Grunde liegende, für die Mannigfaltigkeit ihrer möglichen Setzung geltende allgemeine psychische Gesetzlichkeit, also ihren Begriff herauszustellen. Nicht ob dieses ein religiöser oder ein theologischer Akt ist, hat der Theoretiker der Psyche, der Psychologe zu fragen, sondern er hat an religiösen oder theologischen Erlebnissen, die der Erlebende im Akt vollzieht, das ihnen zu Grunde liegende psychische Gesetz herauszustellen.

Wir können das Verhältnis zwischen dem Theologen und dem Beter, den Unterschied zwischen dem theologischen und dem religiösen Akt auch in folgender Weise charakterisieren: Der Theolog erörtert das Verhältnis Ich-Gott, sein eigenes Verhältnis zu Gott ist aber dem Prinzip nach in dem Problem eingeschlossen. Der Theolog untersucht also den im Dogma begrifflich gefaßten „Glaubensgegenstand". Wenn er nun sein eigenes Verhältnis zu Gott besonders im Akte ergreift, dann betet er. Wir können auch so sagen: Der Theolog setzt seine eigene Abhängigkeit, wenn er das Verhält-

nis des Menschen zu Gott erörtert, voraus. Der Beter dagegen betrachtet seine eigene Abhängigkeit von Gott geradezu.

Darum ist die Setzung des religiösen Aktes stets zu verstehen als eine Setzung seiner Selbst im Verhältnis zu Gott. Das eigene Ich schließt der religiös Erlebende im religiösen Akte stets ein, wenn er sich in Beziehung zu Gott setzt.

Bei seinen Betrachtungen über das Verhältnis zwischen Gewißheit und Wissen in der Religion kommt Rudolf Hermann zu gleichen Feststellungen. „Weshalb schafft", so fragt Hermann [21]), „religionswissenschaftliches Wissen keine religiöse Gewißheit? Offenbar deshalb, weil die religiöse Gewißheit unablöslich von der Geschichte unseres Werdens ist. Wiederum liegt in diesem „Weshalb?", in dieser Frage, der Hinweis auf einen dennoch bestehenden Zusammenhang zwischen Gewißheit und Wissen ... so, daß das Wissen um unser Werden in unsere Gewißheit als ihr Gehalt hineingehört ... Keine Religion ohne Wissen, aber viel Wissen ohne Religion". Es einbegreift „religionswissenschaftliches Wissen ein ... Absehen von der eigenen Person", „religiöse Gewißheit dagegen ein solches Wissen um das eigene Werden, welches ... nur dadurch ein Wissen ist, nur dadurch als Wissen sich abschließt, daß es als zeitliches Glied in dieses Werden eintritt, also das Subjekt dieses Werdens, das Ich, mit konstituiert" [22]).

Der Setzungscharakter des religiösen Aktes erfährt also durch ein wichtiges Moment eine genauere Bestimmung: Im religiösen Akte setzt sich der religiöse Mensch in Beziehung zu Gott, wobei er sein eigenes Ich stets in diese Beziehungsetzung einbegreift.

Da nun das Dogma bzw. das religiöse Denken und das religiöse Erlebnis aufeinander bezogen sind, so folgt daraus, daß Theologie stets Akte des Betens fordert, Dogmen und Glaubenssätze andererseits notwendig sind zum Beten. Der Theolog fordert den Beter, und der Beter fordert den Theologen! „Religiöses Erleben", sagt Wunderle [23]), „ist nicht identisch mit religiösem Erkennen, es ist aber unmöglich ohne religiöses Erkennen. Der moderne Philosoph und Psycholog des „Erlebens" Dilthey kann nicht umhin, einmal zuzugeben, daß kein religiöses Erleben ohne Dogma möglich sei, und Rudolf Otto, einer der scharfsinnigsten protestantischen Re-

---

[21]) Rudolf Hermann: Zum Problem Gewißheit und Wissen in der Religion. In: Ztschr. f. syst. Theol. Jg. III, 1926, S. 276/277.
[22]) a. a. O. S. 277.
[23]) Das religiöse Erleben. S. 39 f.

ligionspsychologen der Gegenwart, gesteht ... die grundlegende Notwendigkeit des Gegenständlichen im religiösen Erleben zu".

Durch diese Betrachtungen, die ein korrelatives Verhältnis zwischen „Dogma" und „religiösem Erlebnis" als Ergebnis gezeitigt haben, wird aber zugleich die Auffassung unmöglich, die einen Gegensatz zwischen Dogma und religiösem Erlebnis behauptet. Newman drückt dies folgendermaßen aus[24]): „Hier haben wir die Lösung des gewöhnlichen Mißverständnisses in der Annahme, daß ein Gegensatz und ein Widerstreit bestehe zwischen einem dogmatischen Glaubensbekenntnis und lebendiger Religion. Leute betonen, das Heil bestehe nicht im Glauben der Sätze, daß ein Gott ist, daß ein Erlöser ist, daß unser Herrgott ist, daß eine Trinität ist, sondern im Glauben an Gott, an einen Erlöser, an einen Heiligen; und sie wenden ein, daß solche Sätze nur ein formales und menschliches Medium seien, das alle wahre Aufnahme des Evangeliums zerstöre und aus der Religion eine Sache von Worten oder der Logik mache, anstatt daß sie ihren Sitz im Herzen habe. Sie haben Recht insoweit, als Menschen verbleiben können und zuweilen auch verbleiben in den Sätzen selbst als Ausdrücken von Begriffen des Intellekts; sie haben Unrecht, wenn sie behaupten, daß Menschen das tun müssen oder das immer tun. Die Sätze dürfen und müssen gebraucht werden, und können leicht gebraucht werden, als der Ausdruck von Tatsachen, nicht von Begriffen, und sie sind für den Geist notwendig im selben Sinn, wie die Sprache immer notwendig ist, um Tatsachen zu bezeichnen, sowohl für uns selber wie für unsern Verkehr mit andern. Wiederum: sie sind nützlich in ihrem dogmatischen Aspekt, indem sie uns die Wahrheiten ermitteln und klarmachen, auf welche die religiöse Einbildungskraft sich zu stützen hat. Wissen muß dem Gebrauch der Gefühle immer vorangehen ... Wir lieben unsere Eltern, als unsere Eltern, wenn wir wissen, daß sie unsere Eltern sind; wir müssen von Gott wissen, ehe wir Liebe, Furcht, Hoffnung oder Vertrauen zu ihm fühlen können. Die Andacht muß ihre Gegenstände haben; diese Gegenstände, die übernatürlich sind, müssen, wenn sie unseren Sinnen nicht durch materiale Symbole dargestellt werden, in Sätzen vor den Geist gestellt werden. Die Formel, die ein Dogma verkörpert für den Theologen, deutet bereitwillig ein Objekt an für den Anbetenden".

Diese grundsätzliche Bezogenheit des religiösen Erlebnisses auf Dogmen wird durchaus nicht allgemein in den religionspsychologischen Untersuchungen anerkannt. So sagt James[25]) vom Stand-

[24]) a. a. O. S. 99 f.
[25]) a. a. O. S. 402.

punkt seiner „genetischen“ Betrachtungsweise des Religiösen aus: „Ich glaube ...., daß das Gefühl die tiefere Quelle der Religion ist, und daß philosophische und theologische Formeln sekundäre Erzeugnisse sind, etwa wie Übersetzungen eines Textes in eine andere Sprache“. Und an einer anderen Stelle [26]): „Vom Standpunkt der praktischen Religiosität ist das metaphysische Monstrum, das sie uns zur Verehrung darbieten wollen, eine absolut wertlose Erfindung der dogmatischen Scholastik“.

Demgegenüber stellt Mundle fest [27]): „Dogmatische, glaubensmäßige Voraussetzungen liegen den Lebensäußerungen der Religion auch da zugrunde, wo man von systematischer Durchdenkung und Ordnung der Glaubensaussagen, d. h. der eigentlichen Theologie noch weit entfernt ist“. Und weiter [28]): „Religion ist darum kein praktisches Verhalten, das von den „dogmatischen Überzeugungen“ des religiösen Menschen unabhängig wäre; es wird vielmehr wesentlich von ihnen bestimmt, und wird je nach dem Urteil über die Glaubenswirklichkeit verschieden ausfallen. Das gilt nicht nur vom Gebet und Kultus, sondern auch vom sittlichen Verhalten des religiösen Menschen; auch dieses ist in seiner Ausgestaltung davon abhängig, was als Inhalt des religiösen Glaubens angesehen wird“.

So sehen wir, daß der religiöse Akt, weil er grundsätzlich gegenstandsgebunden ist, definiert wird durch seine Beziehung zum Dogma. „Steckt nicht schon“, sagt Wunderle [29]), „im elementarsten religiösen Erlebnisakt ein rationales Element? Muß es nicht — mehr oder weniger verhüllt — darin stecken, wenn der religiöse Erkenntnisakt ein spezifisch menschlicher, also geistiger Akt sein soll?“

Das wichtige Ergebnis unserer Darlegungen liegt in dem Nachweis, daß das religiöse Erlebnis geradezu definiert ist durch seine grundsätzliche Bezogenheit auf Dogmen. Das religiöse Erlebnis steht also nicht im Gegensatz zu Dogmen, sondern fordert diese prinzipiell. Hiermit erreichen wir das gleiche Resultat, zu dem auch Mundle mit seiner phänomenologischen Betrachtungsweise des religiösen Erlebnisses kommt, wenn er feststellt [30]): „Es ist nicht möglich, die „Theologie“, das „Dogma“, das „Fürwahrhalten“ zu einem unwesentlichen, lediglich belanglosen Anhängsel

---

[26]) a. a. O. S. 414.
[27]) a. a. O. S. 31.
[28]) Mundle, a. a. O. S. 30.
[29]) Das Irrationale im religiösen Erleben, S. 25.
[30]) Mundle, a. a. O. S. 31.

der Religion zu stempeln und in Gegensatz zur „Frömmigkeit", zum „religiösen Erleben" zu setzen".

Gleichwie das religiöse Erlebnis und das Dogma in einer gegenseitigen Beziehung zueinander stehen, so können wir allgemein sagen, daß der Glaube überhaupt grundsätzliche Voraussetzung des religiösen Erlebnisses sein muß. Dies bedeutet aber, daß der religiöse Akt zugleich immer auch ein Glaubensakt [31]) sein muß. Daher bestimmen wir, wenn wir den religiösen Akt definieren, stets damit auch den Akt des Glaubens. Oder umgekehrt: Wenn wir den Akt des Glaubens fassen, so charakterisieren wir damit zugleich den religiösen Akt. Man kann beide, den Akt des Glaubens und den religiösen Akt nicht voneinander trennen. „Alle Akte der Religion, Furcht und Liebe, Hoffnung und Sehnsucht, Gebet und Kultus setzen den Glauben voraus und sind ohne den Mitvollzug von Glaubensakten nicht zu denken" [32]).

So muß eine Psychologie des religiösen Erlebnisses als eine Theorie der mannigfaltigen religiösen Akte zugleich auch eine Theorie der Akte des Glaubens bedeuten.

Eine solche Psychologie des Glaubensaktes müßte als besonderen Fall des Glaubensaktes auch das „Ich glaube nicht" des Atheisten umfassen. Denn grundsätzlich steht auch der Unglaube in prinzipiellem Bezug auf Glauben, weil er auch „als Unglaube glaubensmäßige Stellungnahme ist" [33]), so sehr sich dieser Neinsager im Akte gegen jede Gläubigkeit verwehren mag. Grundsätzlich kann aber eine Psychologie des Glaubens nur eine Theorie der A k t e des Glaubens sein, ein Umstand, den Siegmund in seiner oben erwähnten Untersuchung [34]) nicht gesehen hat. Der Ansatz eines Glaubensaktes fehlt bei Siegmund vollständig.

Halten wir aber als wichtiges Ergebnis an Mundles [35]) Sätzen fest: „Es gibt überhaupt kein religiöses Erleben, keine religiöse Erfahrung ohne Glauben, d. h. ohne die Überzeugung von der Existenz einer göttlichen Wirklichkeit, da ohne diese Überzeugung das Geschehen der Wirklichkeit niemals religiös gedeutet, d. h. als Wirkung einer göttlichen Macht verstanden wird. Die Gegenwart Christi im Sakrament „erleben", „erfahren" kann nur der, wer daran glaubt; und mit Gebetserhörungen und Wundern ist es nicht anders; es ist darum auch nicht möglich, den Glauben auf religiöse

---

[31]) Vgl. hierzu: Georg Wunderle: Glaube und Glaubenszweifel moderner Jugend. Düsseldorf 1932.
[32]) Mundle, a. a. O. S. 30.
[33]) Mundle, a. a. O. S. 69.
[34]) Psychologie des Gottesglaubens.
[35]) a. a. O. S. 31.

Erfahrung zu gründen, weil diese ihn immer schon zur Voraussetzung hat".

Unsere Überlegungen über den Setzungscharakter des religiösen Aktes fassen wir wie folgt zusammen:

Das „Wissen" um die Abhängigkeit des Menschen von Gott fordert Setzungen als Ausdruck dieses „Wissens". Also erhebt sich die Frage nach dem Setzungscharakter des religiösen Aktes. Wie sich aus unserer Betrachtung über das Motiv der Abhängigkeit des religiösen Aktes ergab, ist dieser gekennzeichnet durch den ausgezeichneten „Gegenstand", besser durch seinen „Gegenstandsbezug". Ohne diese Bindung dem „Gegenstande" gegenüber ergibt sich ein im modernen Denken weit verbreiteter Subjektivismus. Der Gottesbegriff wird zu einem Produkt menschlicher Herkunft. Das Religiöse erschöpft sich im Emotionalen, „Erlebnismäßigen".

Demgegenüber setzt sich der Fromme im religiösen Erlebnis in Beziehung zu einem ausgezeichneten „Gegenstand", zu Gott als dem „unbedingt Gegebenen", als dem „absolut Wesenhaften und Wirklichen". Religiöse Setzung bedeutet nicht beziehungslose Setzung, also willkürliche Schöpfung eines Gegenstandes, sondern Beziehungsetzung des erlebenden Ich zu einem eigentümlichen „Gegenstande", zu Gott. Eine „willkürliche" Setzung in diesem Sinne wäre auch Ordnungslosigkeit. Der religiöse Akt aber ist geradezu dasjenige Motiv, welches das religiöse Erlebnis in die Reihe mannigfaltiger Erlebnisse einordnet und dazu die Färbung des religiösen Erlebnisfalles bestimmt.

Psychologie als Theorie des Ichabhängigen bleibt stets gebunden an den Gegenstand. Der religiöse Akt definiert sich durch seine besondere Richtung auf eine ausgezeichnete Gegenständlichkeit. Im religiösen Akte ergreift das erlebende Ich seine Beziehung zu Gott. Die Setzung des religiösen Aktes definiert sich geradezu als das Ergreifen der invariant waltenden Beziehung zwischen einem Ich und Gott.

Diese Gegenstandsgebundenheit des religiösen Aktes hat nun die Bedeutung, daß das religiöse Erlebnis prinzipiell dogmatischer Natur ist. Wie verhalten sich Dogma und religiöses Erlebnis zueinander?

Das Dogma ermöglicht eine „reale" und eine „begriffliche" Zustimmung. Ist die Zustimmung begrifflicher Natur, so handelt es sich um einen theologischen Akt, ist sie aber realer Natur, um einen religiösen. Für den Frommen ist der das Dogma ausdrückende Satz eine Wirklichkeit, eine Tatsache; für den Theologen dagegen

eine Wahrheit, ein Begriff. Die Entscheidung über die Art der beiden Zustimmungsweisen hat das erlebende Ich im Akte zu treffen. In beiden Fällen steht dem Erlebenden das Dogma gegenüber, nur die Zustimmungsweise wechselt. Genauer: Der Fromme nimmt den im Dogma gebotenen „Glaubensgegenstand" als eine religiöse Wirklichkeit, der Theologe dagegen als eine theologische Wahrheit und untersucht sie daraufhin. Die Entscheidung hat der Erlebende im Akte. Erst die Ansetzung einer solchen prinzipiellen Aktualität des Psychischen ermöglicht eine Abgrenzung der Aufgabengebiete des Theologen und des Psychologen. Diese Abgrenzung versteht sich aber nicht als Beziehungslosigkeit beider, sondern als grundsätzliche Bezogenheit zwischen Dogma und religiösem Erlebnis, zwischen theologischem und religiösem Akt.

Die Relation Ich-Gott meinen beide Akte: der theologische und der religiöse. Der Theolog erörtert dieses Verhältnis Ich-Gott, der Beter betrachtet es geradezu. Deutlicher gesagt: Der Theolog setzt sein eigenes Verhältnis zu Gott, wenn er den „Glaubensgegenstand" nach seiner Wahrheit hin untersucht, voraus. Darum definiert sich der Setzungscharakter des religiösen Aktes als Beziehungsetzung zwischen einem Ich und Gott, wobei der religiös Erlebende sein eigenes Ich in diese Setzung einbegreift. Religiöse Setzung ist Setzung seiner Selbst im Verhältnis zu Gott.

Durch die Bezogenheit des religiösen Erlebnisses auf Dogmen wird eine Trennung zwischen Dogma und religiösem Erleben unmöglich, wie man sie in der religionspsychologischen Forschung öfter herzustellen versucht. Aus der „Gegenstandsgebundenheit" des religiösen Aktes folgt sein dogmatischer Charakter. Wie aber das Dogma gleichsam ein Definitionsmoment des religiösen Erlebnisses genannt werden darf, so ist der Glaube prinzipielle Voraussetzung des religiösen Erlebnisses. Der religiöse Akt ist immer zugleich auch ein Akt des Glaubens. Eine Psychologie des religiösen Erlebnisses bedeutet als eine Theorie mannigfaltiger religiöser Akte zugleich eine Theorie der Akte des Glaubens, welche auch den Unglauben als besonderen Fall umfassen müßte.

Der Setzungscharakter des religiösen Aktes wird als das Ergreifen der Beziehung zwischen einem erlebenden Ich und Gott bestimmt, wobei der religiös Erlebende sein eigenes Ich in diese Setzung einbegreift. Im religiösen Akte stehen sich gegenüber die Abhängigkeit des Ich und die schlechthinnige Unabhängigkeit, die „Unbedingtheit", die „Persönlichkeit" Gottes. Der religiöse Akt meint infolgedessen das Verhältnis zwischen einem Ich und einem

„Du", aber wir müssen hervorheben, einem durch Bedingungslosigkeit, durch Unbedingtheit ausgezeichneten „Du". Die den religiösen Akt charakterisierende „Du"-Beziehung ist also besonders ausgezeichnet.

Ein Ich tritt nun mit einem Du in Beziehung durch das Motiv der Verständigung. Im religiösen Akt „verständigt" sich der Fromme mit Gott und Gott mit dem Frommen. Wegen der den religiösen Akt definierenden besonderen „Du"-Beziehung muß auch die religiöse „Verständigung" eine irgendwie geartete bedeutsame Abwandlung erfahren. So fragen wir im Folgenden nach der Art dieser Abwandlung der „Verständigung" beim religiösen Akt.

3. Das Prinzip der „Verständigung" zwischen dem schlechthin abhängigen Ich und der geforderten Unabhängigkeit Gottes.

Wenn der religiöse Akt das Verhältnis des religiös Erlebenden zu Gott als ausgezeichnetem „Gegenstand" meint, so besteht das Eigentümliche dieses religiösen Aktes darin, daß in ihm ein erlebendes Ich eine Beziehung zu einem „Du" ergreift. Gott steht dem Frommen als ein „Du" gegenüber. Infolgedessen läßt sich das im religiösen Akt ergriffene Verhältnis zwischen Ich und Gott als eine „Du"-Beziehung bezeichnen. Diese „Du"-Beziehung wird im Akte gemeint, wenn sich das erlebende Ich mit Gott „verständigt". Im religiösen Akte „verständigt" sich der Fromme mit Gott als einem „Du".

Und doch ist dieses „Du", zu dem der Gläubige sich hinwendet, wenn er betet, wenn er bittet, wenn er dankt, ein ausgezeichnetes „Du" deshalb, weil Gott der Bedingungslose, der „Unbedingte", der Unabhängige ist und weil das Ich demgegenüber als das schlechthin Abhängige charakterisiert wird. Aus diesem Grunde ist also die „Du"-Beziehung, die den religiösen Akt bestimmt, eine von jeder anderen unterschiedene ausgezeichnete „Du"-Beziehung. So wird das Prinzip der „Verständigung" zwischen dem schlechthin abhängigen Ich und dem unabhängigen „Du" irgendwie ausgezeichnet. Wir können also offenbar nicht in dem gleichen Sinne von einer „Verständigung" mit Gott sprechen, wie wir von einer „Verständigung" unter Menschen reden. Worin besteht also das Eigentümliche dieser „Verständigung" des Frommen mit Gott?

An der Beantwortung dieser Frage nach der besonderen Eigenart dieser „Verständigung" zwischen Mensch und Gott und zwischen Gott und Mensch können wir nicht vorbei, wenn wir den spezifisch religiösen Akt und damit das religiöse Erlebnis defi-

nieren wollen. Wenn der Fromme zu Gott betet, dann vollzieht er religiöse Akte. In religiösen Akten ist darum eine „Verständigung" mit Gott nur möglich, ganz gleichgültig, ob diese Setzung religiöser Akte im Wissen um ihre Natur oder nicht geschieht. Nur insofern der Gläubige religiöse Akte setzt, „verständigt" er sich mit Gott. Infolgedessen ist eine definitorische Bestimmung des religiösen Aktes, bzw. des religiösen Erlebnisses nur denkbar, wenn wir das Prinzip der „Verständigung" zwischen Ich und Gott in Ansatz bringen.

Worin besteht das Besondere der „Verständigung" im religiösen Erlebnis? Welchen Bedingungen und Voraussetzungen ist dieses Prinzip der „Verständigung" unterworfen? Wie läßt es sich bestimmen?

Offenbar liegt die Eigenart der religiösen „Verständigung" in dem ausgezeichneten „Gegenstande" begründet, an den sich der Gläubige im religiösen Akte wendet. Gott als der schlechthin Unabhängige kann nicht nur Objekt sein, sondern muß zugleich auch Person sein können, von der der religiöse Mensch eben als Mensch sich verantwortlich abhängig weiß.

Menschen verständigen sich untereinander durch die Sprache. Sie reden miteinander, wobei der Ausdruck Sprache nicht im engen Sinne zu nehmen ist, so also, daß unbedingt Worte gesprochen werden müßten. Auch durch Gesten, mimische Ausdrücke usw. können sich Menschen untereinander verständigen, unter der Bedingung allerdings, daß man grundsätzlich für die Gebärden, Gesten usw. „Worthaftigkeit" fordern muß. Wir „reden" auch mit Gesten und Gebärden.

Das Band, das die Verständigung unter Menschen charakterisiert, ist also die Sprache, genauer gesagt, der Dialog. Ein Ich steht infolgedessen mit einem Du in einem dialogischen Verhältnis, ganz gleichgültig, ob die Verständigung durch Worte oder durch Gesten und Gebärden erfolgt. Dieses dialogische Verhältnis von Mensch zu Mensch kennzeichnet sich einmal durch ein Fragen und Antworten. Aber das Ich fragt „etwas" und das Du antwortet „etwas". Darum sind nicht nur Frage und Antwort die bezeichnenden Momente des Dialoges, sondern die Bindung an den Gegenstand. Der Gegenstand bindet doch das Ich und Du.

Welcher Art ist nun die „Verständigung" mit Gott, mit diesem durch seine Unabhängigkeit charakterisierten „Du"? Steht der religiöse Mensch zu Gott auch in einem „dialogischen" Verhältnis? „Spricht" der Mensch zu Gott, „fragt" er dieses bedingungslose „Du", wenn er sich zu ihm im religiösen Akte hinwendet?

Und „antwortet" dieses unabhängige „Du"? Steht vor allem zwischen Mensch und Gott noch ein Gegenstand, der beide miteinander verbindet?

Gewiß: Beten ist ein „Reden" mit Gott. Und doch muß dieses „Reden" mit Gott ein ganz besonderes „Reden" sein. Dieses „Reden" mit Gott ist kein Reden wie mit Menschen. Denn Reden muß immer heißen können „Fragen" und „Antworten" und damit „Sich richten auf Gegenstände". Der Fromme „fragt" aber nicht Gott, sondern er ist Gottes selbst gewiß, wenn er betet. „Omnis dubitatio in Deo est certitudo", sagt der Cusaner [36]). Aber gerade wegen dieser „Gewißheit" steht zwischen Gott und Mensch und zwischen Mensch und Gott kein Gegenstand. Die Sprache hat darum auch für die besondere Eigenart des Sprechens mit Gott eine besondere Bezeichnung. Sie nennt das „Reden" mit Gott Beten.

Wie der Mensch nicht Gott „fragt", nicht im gewöhnlichen Sinne des Wortes mit Gott „redet", auch wenn er sich mit erhabenen, schön formulierten Worten im Gebete an ihn wendet, so „spricht" auch Gott nicht zu dem Menschen. Gott „antwortet" nicht dem Frommen wie ein Mensch. Denn das Sprechen unter Menschen ist stets nur ein Sprechen über Dinge, von Dingen. Gott aber teilt, wenn er zu dem Menschen „redet", immer sich selber mit, Gott offenbart sich selbst dem Menschen. Zwischen Gott und Mensch steht kein „Gegenstand". Die Sprache trägt auch hier wieder der besonderen Eigenart des „Reden" Gottes zu dem Menschen Rechnung, wenn sie dieses „Reden" Gottes Offenbarung nennt.

Wir sehen also, daß das Prinzip der „Verständigung" unter Menschen bei der „Verständigung" des Menschen mit Gott und Gottes mit dem Menschen eine bedeutsame Abwandlung erfährt. Das Prinzip der „Verständigung" mit Gott ist nicht so durch „Frage" und „Antwort" bestimmt wie jede andere Erkenntnisstufe, sondern zugleich durch „Gebet" und „Offenbarung". Infolgedessen ist das dialogische Verhältnis, welches Menschen untereinander verbindet, im Verkehr des Menschen mit Gott und Gottes mit dem Menschen nicht mehr möglich. Das dialogische Verhältnis zwischen Mensch und Mensch ist zwischen Mensch und Gott aufgehoben. Das dialogische Verhältnis wandelt sich

[36]) Nic. de Cusa. Idiota de Sapientia II, S. 143, Baseler Ausgabe 1565.

bei dem Verkehr zwischen Mensch und Gott und Gott und Mensch zu einem seinsmäßigen, zu einem, wenn man es so nennen will, ontologischen.

Dieses Verhältnis bestimmt den Verkehr des Menschen mit Gott. Dieses meint auch der Gläubige im religiösen Akte, wenn er sich selbst in seinem Sein von Gott gesetzt weiß. Für den Frommen ist Gott als „Gegenstand", zu dem er im religiösen Akte Beziehung ergreift, den er im religiösen Akte erlebt, der Unbedingte, der Bedingungslose. Dieser Unbedingte macht den Menschen erst in seinem Sein möglich. Dieses bedeutet, daß dieser Bedingungslose die Möglichkeit für den Gläubigen darstellt, sich überhaupt zu Gott im religiösen Akte hinwenden zu können, d. h. überhaupt religiöse Akte setzen und religiöse Erlebnisse „haben" zu können.

Aus diesem Verhältnis, welches der Gläubige im religiösen Akte besonders meint, ergibt sich, daß der Mensch in seinem Sein erst seinen vollen Sinn bekommt durch sein besonderes Verhältnis Gott gegenüber. Wenn das erlebende Ich durch mannigfaltige psychische Setzungen zugleich seine eigene Eindeutigkeit erreicht, so wird diese Eindeutigkeit durch die religiösen Akte erst im vollen Maße möglich. Die im religiösen Akte erlebte ontologische Beziehung des Menschen zu Gott verbürgt die volle Eindeutigkeit des Ich. Diese Eindeutigkeit des Ich wird aber nur erreicht durch das Setzen von mannigfaltigen Akten, durch das Ordnen von Aktgruppen in Aufgaben. An seinen Aufgaben wächst das Ich zur Persönlichkeit. Darum darf er an den religiösen Aufgaben nicht vorbeigehen. Der Mensch ist prinzipiell in seinem Sein von Gott abhängig. Er ist qua Psyche grundsätzlich auf Gott gerichtet, weil er von ihm schlechthin abhängig ist. An seinen religiösen Setzungen, an seinen religiösen Akten liegt es, dieses ontologische Verhältnis Gott gegenüber zu ergreifen, also in Aufgaben zu gestalten. Die Richtung auf Gott macht erst seine Beziehung zur Natur sinnvoll. Wenn aber die Persönlichkeit zur vollen, d. h. zur religiösen Persönlichkeit werden soll, dann kann dieses nur dadurch geschehen, daß der Mensch in unaufhörlicher Folge von einer religiösen Aufgabe zur anderen schreitet. Infolgedessen verbietet sich hierdurch eine Trennung zwischen Alltag und Sonntag. Die Psyche ist prinzipiell aufgabenhaft, also auch grundsätzlich religiösen Aufgaben verpflichtet.

So gestattet das Motiv der „Verständigung" erkenntnistheoretische Hinweise auf das Verhältnis von Gott und Mensch, welches

dem religiösen Akte zu Grunde liegt. So ist Gott unter dem Prinzip der „Verständigung" gesehen nicht nur „Gegenstand", zu dem der Fromme sich im religiösen Akte, wenn er betet, hinwendet. Gott ist vielmehr zugleich auch „Subjekt" der Offenbarung, welches anbetende Subjekte fordert, an die sich die Offenbarung wendet. Diese anbetenden Subjekte „wissen" sich teilhaftig der Offenbarung Gottes. Sie bekennen sich zu der göttlichen Offenbarung.

Da aber Gott außerhalb der räumlich-zeitlichen Ordnung der Natur steht, weil er diese überhaupt erst ermöglicht, so folgt daraus, daß auch die Offenbarung Gottes dem Werden und Vergehen des naturhaften Lebens, d. h. des geschichtlichen Lebens nicht unterworfen ist. Gott offenbart ja immer nur sich selbst. Hieraus ergibt sich die Unveränderlichkeit dieser göttlichen Offenbarung. Gott hat gesprochen, er spricht noch jetzt und er wird immer sprechen zu anbetenden Menschen. Darum sagt Mundle[37]) mit Recht: „Von hier aus wird es verständlich, daß alle Religion, die im Glauben an Offenbarung fundiert ist, von der Unveränderlichkeit dieser Offenbarung überzeugt ist. Die Offenbarung ist dem Wandel der Zeiten, dem Werden und Vergehen, wie es das Kennzeichen alles geschichtlichen Lebens ist, nicht unterworfen".

Das „Subjekt" der Offenbarung kann aber nur eine „Persönlichkeit" sein. Aber ebenso fordert der andere Pol der „Verständigung" mit Gott, das Gebet, Gott als eine „Persönlichkeit". Von Gott als einer allerdings ausgezeichneten „Persönlichkeit" fühlt der Fromme sich abhängig, wenn er betet. Eine solche betende „Verständigung" wäre aber unmöglich, wenn Gott ein Neutrum, ein Schicksal, ein Fatum wäre. Zum Schicksal könnten wir nicht beten, denn das Schicksal offenbart sich uns auch nicht, sondern „trifft" oder „schlägt" uns. Das Schicksal ist „blind".

Erst die „Persönlichkeit" Gottes eröffnet den Weg zur einzigartigen „Verständigung" mit Gott, den Weg des persönlichen Gebetes. Mechtild von Magdeburg sagt einmal sehr schön: „Das Gebet ziehet hernieder den großen Gott in ein kleines Herze; es treibet die hungrige Seele hinauf zu dem vollen Gotte"[38]).

„Am Gottesbegriff hängt erst der eigentliche religiöse Charakter der Offenbarung. Wiederum, wenn irgendwo der Gottesbegriff einen ihm zugeordneten Zusammenhang der Erfahrungswirklich-

---

[37]) a. a. O. S. 46/47.
[38]) Friedrich Heiler: Das Gebet. München 1918.

keit fordert, so gerade im Offenbarungsbegriff. Denn er handelt ja vom Kundwerden Gottes in der Erfahrung“ [39]).

So sind also Gebet und Offenbarung die beiden Pole, die eine „Verständigung“ zwischen Gott und Mensch und Mensch und Gott gewährleisten. Zwischen ihnen wird das religiöse Leben von religiösen Menschen in religiösen Akten gestaltet. „Wie das Gebet die Stimme des Menschen zu Gott ist, so ist die Offenbarung die Stimme Gottes zum Menschen“ [40]).

Ergebnisse.

Das Problem des religiösen Erlebnisses wird in der vorliegenden Literatur nach Fragestellungen abgehandelt, die in mehr oder weniger abgewandelter Art und Weise durch den Terminus „empirisch“ gekennzeichnet sind. Eine nähere Betrachtung des Verhältnisses zwischen „Empirischem“ und Psychischem aber zeigt, daß eine „empirische“, „erfahrungsmäßige“ Religionspsychologie das psychologische Problem des religiösen Erlebnisses nicht allein bestimmen kann, weil Psychisches als Träger von Erfahrung das „Empirische“ überhaupt erst möglich macht. Psychisches ist also die Voraussetzung des „Empirischen“. Infolgedessen verbietet sich eine Einteilung der Wissenschaften in „empirische“ und „nicht-empirische“. Einer solchen Gliederung der Forschungsgebiete muß die Psychologie als eine Theorie des Ich und seiner mannigfaltigen Erlebnisse entgleiten, weil man das spezifische Verhältnis der Psychologie zu anderen Wissenschaften dabei nicht fassen kann. Das „Empirische“ trifft nur das Verhältnis des Ich zu bestimmten Wissenschaften, nämlich zu den Naturwissenschaften. Die Bezeichnung „empirisch“ ist für das Psychische nicht ausreichend, weil das Ich, wenn es Erkenntnisakte setzt, nicht nur auf den Naturgegenstand, sondern auf eine mannigfaltige Gegenständlichkeit bezogen ist. Hinzu kommt, daß dem Naturforscher ein Naturgegenstand, dem Psychologen dagegen ein Ich in seinem Verhältnis zu verschiedenartigen Gegenständen gegenübersteht. Die Relation des Naturwissenschaftlers zum Naturgegenstand ist also von wesentlich anderer Art als die Beziehung, die der Theoretiker der Psyche dem erlebenden Ich gegenüber einnimmt. Der Erlebende ist nicht „Nur-Naturgegenstand“, weil er sich selbst im Wissen Naturgegenständen gegenüberstellen kann. Das Verhältnis des Psychologen zu dem erlebenden Ich ist als eine Du-Beziehung

[39]) Rudolf Hermann: Prolegomena zum Begriff der Offenbarung. In: Ztschr. f. syst. Theol., Jg. II, 1925, S. 36.
[40]) Newman, a. a. O. S. 346.

charakterisiert und hebt sich dadurch gegenüber derjenigen des Naturwissenschaftlers zum Naturgegenstand wesentlich ab. Als Folgerung aus diesen Überlegungen ergibt sich, daß das Psychische nicht mit „Empirie" allein zu bestimmen ist.

Wenn aber die Religionspsychologie als eine „Erfahrungswissenschaft" bezeichnet wird, so kann sie immer nur eine Theorie aus Erfahrung sein, von der eine Theorie der Erfahrung unterschieden werden muß. Das Verhältnis beider Theorien ist das Problem, denn eine Theorie der Erfahrung als Theorie der Akte des Erfahrens muß den Begriff der Erfahrung voraussetzen. Darum müssen auch die religiöse „Erfahrung", genauer die religiösen Akte den Begriff des religiösen Aktes, bzw. den Begriff des religiösen Erlebnisses zur Voraussetzung haben und seine Untersuchung einer gesonderten Betrachtung offen halten.

Wenn aber Erfahrung das Verhältnis des Ich zum Naturgegenstand bedeutet und zu seiner Eindeutigkeit den Begriff der Wahrnehmung fordert, kann eine erlebnismäßige „Erfahrung" als eine geordnete Einheit von Akten, die auf mannigfaltige Gegenstände gehen, nicht noch einmal Erfahrung genannt werden.

Eine „empirische" Religionspsychologie ist immer eine Theorie aus Erfahrung und fordert immer noch die Beantwortung der Frage nach dem Begriff der religiösen „Erfahrung", nach dem Problem des religiösen Erlebnisses. „Empirie" reicht darum nicht aus zur Bewältigung des Psychischen, des religiösen Erlebnisses.

Die Prüfung der einzelnen Untersuchungen über das religiöse Erlebnis nach ihrer methodologischen Eigenart ergibt, daß die Bezeichnung „empirisch" in mannigfacher Abwandlung auftritt. Sie zeigt in verschiedenartiger Schattierung das Ringen um psychologische Begriffsklarheit und läßt die Frage nach dem Begriff des religiösen Erlebnisses hie und da deutlich hervortreten. Gerade aber der nur „empirische" Charakter jener Untersuchungen macht eine Erörterung des religiösen Erlebnisbegriffes unmöglich. Deshalb werden diese Unternehmungen dem religiösen Erlebnis als einem psychologischen Problem letztlich nicht gerecht. Die methodologischen Literaturbetrachtungen bringen den eindeutigen Beweis dafür, daß die Lösung des religiösen Erlebnisproblemes nur möglich ist durch die Besinnung auf die Grundlagen des Psychischen. Erst wenn man dem Psychischen die Würde eines Prinzips anderen Gegenstandsbereichen gegenüber einräumt, wird man auch dem psychologischen Problem des religiösen Erlebnisses gerecht. Wiederum macht die Erörterung des religiösen Erlebnisses das Psychische erst im vollen Sinne eindeutig.

Unsere neue Fragestellung versucht nun unter Ansehung der

psychischen Grundbegriffe den Begriff des religiösen Erlebnisses in systematischer Betrachtung zu entwickeln. Dieser Begriff des religiösen Erlebnisses kann nur eindeutig bestimmt werden, wenn es gelingt, das Gesetz festzustellen, das allen religiösen Erlebnissen als Invariante zu Grunde liegt, welches sie in ihrer mannigfaltigen Erlebbarkeit bestimmt und welches das religiöse Erlebnis zugleich unterscheidet von allen anderen Erlebnisarten. Hierfür muß zunächst das Possessivverhältnis, in dem die mannigfaltigen Erlebnisse zum erlebenden Ich stehen, in Ansatz gebracht werden; genauer, es muß die Eigenart des religiösen Aktes untersucht werden. Aus der das religiöse Erlebnis definierenden Possessivbeziehung ergibt sich die bedeutsame Feststellung, daß das religiöse Erlebnis genau so zur definitorischen Bestimmtheit der Psyche gehört wie andere möglichen Erlebnisse. Damit wird das religiöse Erlebnis ein psychologisches Problem.

Die Untersuchung der Reichweite unserer Fragestellung fordert auf zu der Frage nach dem Verhältnis zwischen religiösem Erlebnis und Gnade. Der Begriff der Gnade haftet nicht allein am religiösen Erlebnis, sondern ist mit jedem Erlebnis zugleich auf das Ich in seinem Possessivverhältnis, also auf den Logos der Psyche bezogen. Er richtet sich also prinzipiell auf mögliche Erlebnisse. Im religiösen Erlebnis ergreift der Gläubige durch einen besonderen Akt sein grundsätzlich gnadenhaftes Verhältnis zu Gott. Er setzt im religiösen Akte einen Fall spezifischer, d. h. gnadenhafter Abhängigkeit. Das Motiv der Gnade schränkt also das psychologische Problem des religiösen Erlebnisses in keiner Weise ein. Für den Psychologen bedeutet die Gnade Prinzip des Psychischen, der Theologe dagegen untersucht das „innere Wesen" der Gnade.

Das Eigenrecht der psychologischen Fragestellung wird ferner deutlich bei Betrachtung des Verhältnisses von Kausalität und Akt. Sie beweist die Andersartigkeit von „religiösem Erleben" und „Naturgeschehen" und die Notwendigkeit, die Grundbegriffe des Psychischen bei der Lösung des psychologischen Problems des religiösen Erlebnisses anzusetzen.

Die Reichweite unserer Fragestellung erfährt eine weitere Prüfung durch Beantwortung der Frage nach der Beziehung zwischen religiösem Erlebnis und religiösem Akt. Scheinbar sei, so könnte man einwenden, das religiöse Erlebnis im Gegensatz zum religiösen Akt durch „Passivität" bestimmt. Da nun eine absolute Passivität mit diesem Einwand nicht gemeint sein kann, so führt dieser aber zu einer Untersuchung der Bedeutung, die der religiöse Akt für das religiöse Erlebnis besitzt. Das Resultat besteht darin, daß der religiöse Akt Definitionsmoment des religiösen Erlebnisses ge-

nannt werden darf. Wegen der begrifflichen Zugehörigkeit des religiösen Aktes zum religiösen Erlebnis muß eine Herausarbeitung des religiösen Aktes zugleich auch die Begriffsbestimmung des religiösen Erlebnisses und damit die Lösung des religiösen Erlebnisproblemes bedeuten. Unabhängig von seinem Intensitätsgrad nach der emotionalen Seite hin ist das religiöse Erlebnis prinzipiell aktuell. Der religiöse Akt verlangt nun eine begriffliche Klärung, die aber erreicht wird durch eine allgemeine Darstellung des Aktes als Prinzip des Psychischen.

Wesentlich wird der Akt bestimmt durch seinen Gegenstandsbezug. Nach den verschiedenartigen Gegenständen unterscheiden sich die Akte. So meint der Akt des Wahrnehmens die Beziehung des erlebenden Ich zum Naturgegenstand. Im Akte des Selbstbeobachtens steht dem Erlebenden „sein eigener Akt" gegenüber. Der religiöse Akt aber wird charakterisiert durch die Beziehung des Menschen zu Gott. Seine Auszeichnung anderen möglichen Akten der Psyche gegenüber erfährt der religiöse Akt dadurch, daß er sich nicht nur in einer Setzung erschöpft, sondern zugleich ein „Sich-gesetzt-wissen", ein „Wissen" um die Setzung seines eigenen Selbst, also ein einzigartiges Motiv der Abhängigkeit einbegreift.

Der religiöse Akt ist die Beziehungsetzung zwischen dem schlechthin abhängigen Menschen samt seinem Verhältnis zur Natur einerseits und dem unabhängigen Gott als einer „Persönlichkeit" andererseits. Hierbei bestimmt das „Wissen" um Gott, die „Glaubensgewißheit" voraussetzungsgemäß diesen Akt. Sein eigenes Ich begreift der religiös Erlebende in ihn ein. Das auszeichnende Motiv dieses religiösen Aktes vor anderen Akten der Psyche ist eine eigentümliche „Verständigung" zwischen der schlechthinnigen Abhängigkeit des Menschen und der geforderten Unabhängigkeit Gottes. Im religiösen Akt „verständigen" sich Mensch und Gott deshalb in besonderer Weise, weil das Verhältnis zwischen dem Menschen und Gott nicht durch eine dialogische, sondern durch eine seinsmäßige, eine ontologische Beziehung charakterisiert ist. Die Sprache trägt der Besonderheit dieser „Verständigung" im religiösen Akte Rechnung, wenn sie das „Reden" des Menschen zu Gott „Beten" und das „Sprechen" Gottes zum Menschen „Offenbarung" nennt.

Lebenslauf.

Als Sohn des Lehrers a. D. Albert Hammer und seiner Ehefrau Apollonia, geb. Rezulak wurde ich, Franz Albert Alfons Hammer, am 17. 7. 1911 zu Danzig geboren. Nach dem Besuch einer Mittel- und Vorschule absolvierte ich das Städt. Gymnasium in Danzig bis Ostern 1927. Zu diesem Zeitpunkte siedelten meine Eltern nach Stettin über, wo ich das dortige Stadtgymnasium besuchte. Hierselbst bestand ich am 3. 3. 1933 das Abiturientenexamen, um mich vom SS. 1933 bis zum WS. 1936/37 in Breslau theologischen, philosophischen, psychologischen und historischen Studien zu widmen. Während dieser Zeit besuchte ich Vorlesungen und Übungen der Herren Professoren: Altaner, Baur, Frey, Gescher, Haase, Koch, Meier, Müncker, Petzelt, Poschmann, Santifaller, Schubert †, Schulemann, Schulz, Seppelt und Stelzenberger. Am 18. 1. 1939 bestand ich vor der Breslauer Philosophischen Fakultät das philosophische Doktorexamen mit Psychologie im Hauptfach. Seit dem WS. 1937/38 bin ich in der Medizinischen Fakultät der Universität Breslau eingeschrieben.